

BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA

ARISTÓTELES
ÉTICA NICOMAQUEA

VERSIÓN DE ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

OBRAS DE ARISTÓTELES

ÉTICA NICOMAQUEA

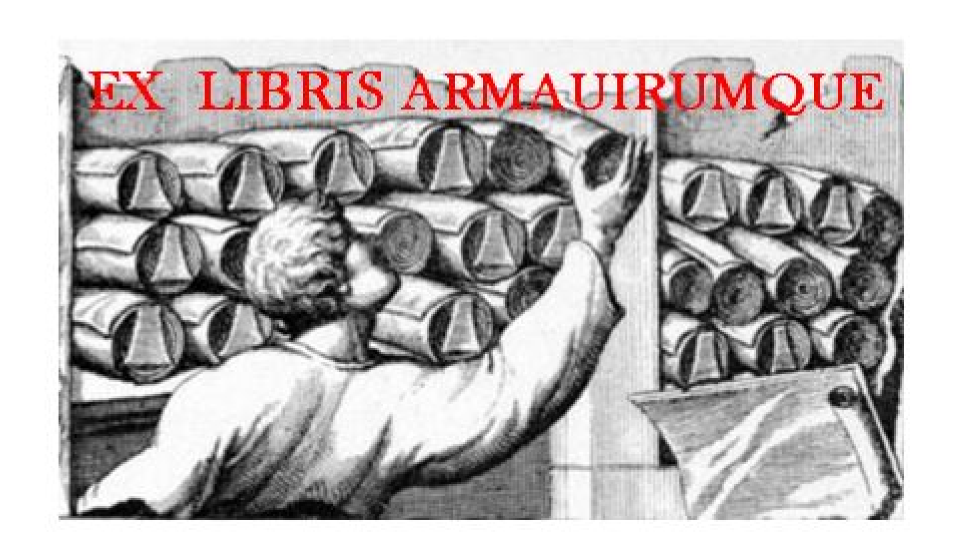
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΗΘΙΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ

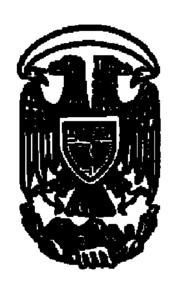
ARISTÓTELES

ÉTICA NICOMAQUEA

Versión española y notas de

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
2012

BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM
ET ROMANORVM MEXICANA

Dirección:
Rubén Bonifaz Nuño y Bulmaro Reyes Coria

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
PROGRAMA EDITORIAL

Primera edición: 1954
Segunda edición: 1983

Tercera edición: 23 de enero de 2012

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

PROGRAMA EDITORIAL

ISBN 978-607-02-2963-3

Impreso y hecho en México



PROLOGO

Al igual que en otras obras de esta Colección, se ha elegido para ésta el texto griego que figura en la edición de la Loeb Classical Library. Sobre las ventajas que tiene para su más fácil lectura y reimpresión, es ese texto el más reciente y ha sido fijado por Rackham teniendo en cuenta los anteriores de Bekker, Süsemihl, Apelt y Bywater, reproduciendo además las principales variantes entre todos ellos.

Siendo esas variantes en el caso actual de poco momento, por no decir que de ninguno, para la comprensión de la doctrina, no he juzgado necesario suscitar, en notas especiales, dudas sobre el texto. Por otro lado, no siendo mi oficio la filología, y estando además tan lejos de los manuscritos, hubiera sido impertinente de mi parte proponer tal o cual enmienda, ni siquiera optar, por motivos filológicos, entre una y otra variante.

He querido, en suma, colocarme en un plano realista, haciendo lo que los mexicanos podemos hacer en general y lo que de nosotros demanda el universitario mexicano a quien debe servir esta Colección Bilingüe. Lo que él necesita es tener a su izquierda un texto original que merezca confianza, y a su derecha una traducción fiel que le ayude a la comprensión del primero. A estos requerimientos he procurado ajustarme, supliendo la parquedad de las notas (luego diré por qué) con la amplia introducción que sigue.



INTRODUCCION

I am to indicate constantly, though all unworthy, the ideal and holy life, the Life within life, the forgotten Good . . .

EMERSON

Aristóteles, como el reino de los cielos, padece violencia. Y esto no sólo en las obras lógicas o metafísicas, en las cuales, como es natural, va enrareciéndose la abstracción cada vez más y despojándose progresivamente el concepto de toda materia sensible primero y aun inteligible después. Y no sólo tampoco en los tratados que han llegado hasta nosotros (por los azares que sabemos y por los que ignoramos) formados por capas superpuestas, es decir, por escritos redactados en diferentes épocas de la vida del Filósofo, que fué un temperamento esencialmente evolutivo y asistemático, si por sistema se entiende la clausura del pensamiento a ulteriores indagaciones.

No sólo, pues, en todo eso y por todo ello es Aristóteles un bien arduo de difícil conquista, sino incluso (aunque en grado mucho menor) en las páginas

suyas que tienen que ver con el hombre en su concreción individual y social, y aun en esta *Etica Nicomaquea*, tan bien construída en general, y donde las importaciones de otros escritos aristotélicos son, a decir verdad, casi mínimas, sobre todo si por contraste pensamos en la *Metafísica*.

Siempre me ha parecido buena introducción a Aristóteles dar cuenta con toda lealtad de esas dificultades, que obedecen, a mi modo de ver, a condiciones históricas precisas (que cada día vamos conociendo mejor) del texto y del autor.

En lo del texto se ha hecho hasta hoy mayor hincapié, como siendo éste al fin el campo propio de la filología. Es ya un lugar común decir hoy que las obras de Aristóteles que conocemos no son las que su autor había destinado a la publicidad. No es que hubieran sido esotéricas en el sentido más usual del vocablo, puesto que la doctrina es la misma de aquellas otras que sí publicó, sino que sencillamente no estaban en condición literaria de poder ser leídas por el lector habitual, pues no eran otra cosa que apuntes escolares (poco importa si sólo para el profesor o también para los alumnos), apuntes que únicamente en la cátedra y la conversación podían recibir su impleción conceptual y vital. Lo demás, aquel *flumen aureum* de los diálogos aristotélicos, que enardeció a Cicerón, y por su conducto a San Agustín, en el amor de la sabiduría, se perdió para siempre tal como fué, por más que los fragmentos que han podido descubrirse podrían de por sí solos estimular nuestro pensar más que muchas obras hodiernas tan fenomenológicamente prolijas.

Lo que tenemos, empero, aquellos apuntes magistrales, le ha bastado a Aristóteles para ser, como ha sido, el "príncipe eterno de los verdaderos pensadores" (según el hermoso apóstrofe de Augusto Comte), y debe bastarnos a nosotros, pero a condición, una vez más, de que sepamos entender los textos en función del magisterio viviente a que debían servir. Esto nos explica su habitual sequedad, aunque más de una vez abandonada en pasajes de extraordinaria belleza, y por lo demás tan saludable, tan estimulante en su austera transparencia para el recio y hondo pensar. Esto da razón también de las aparentes anomalías y desequilibrios que en un texto literario serían inexplicables; de por qué el autor insiste tan minuciosamente en aporías hasta cierto punto académicas, y desliza en cambio como de pasada, sin la menor orquestación retórica, los temas más grávidos de consecuencias. Pues esto pasa simplemente en virtud de que un profesor no tiene por qué encarecer para sí en sus apuntaciones las verdades de que está convencido, y tanto menos cuanto más lo está (o lo están sus oyentes), al punto de que una mera alusión es suficiente a lo que precisamente constituye el alma misma de su mensaje; y por el contrario, le es menestèr trazar con todo pormenor el plan argumentativo en cuestiones secundarias dudosas o disputadas.

He dicho antes que, en mi concepto, debe buscarse en Aristóteles mismo, en su persona viviente y concreta, una explicación complementaria de esas extrañas reticencias suyas en puntos en que hubiéramos deseado más acabada expresión. No es sino una hipótesis, pero con fundamento, según creo, en lo que de su vida sabemos. Aristóteles no fué precisamente un temperamento heroi-

co, un mártir de la filosofía; como lo fué, por ejemplo, su suegro Hermias, cuya espantosa muerte (y no sólo la de Sócrates) tendría tal vez presente cuando, ante perspectiva análoga, se ausentó de Atenas con el pretexto que la tradición nos ha trasmitido: "*Ego vero vos non sinam bis in philosophiam peccare.*" Sin mengua de su dignidad personal, sin deformar jamás su verdad en obsequio a los poderosos o a las creencias de su época, sin ser en modo alguno un cobarde, Aristóteles fué, en largos años de su vida, un cortesano, y de este oficio no se sale jamás, si es que se puede salir, impunemente. Por otra parte, comprendería quizás que su destino, su *êthos* personal, no estaba tanto en la esfera de la virtud moral cuanto en la de la virtud intelectual. No siendo un guerrero, la *andreia* no tenía por qué ser en él la virtud principal.

Sea de ello lo que fuere, el hecho es que ciertas proposiciones suyas, directamente hostiles a los prejuicios y pasiones de la ciudad antigua, son persistentemente encubiertas o veladas a lo largo de todo un tratado, y no es sino hasta su conclusión cuando aparecen por fin en toda su dramática y fugitiva claridad: unas cuantas frases que iluminan todo cuanto ha quedado atrás y sin las cuales todo aquello no tendría sentido. Y esto es particularmente perceptible aquí, en estos escritos suyos de filosofía moral. Porque una ética como la ética aristotélica será todo lo helénica que se quiera en muchos de sus aspectos, y aun si se quiere en la mayor parte de su material temático; pero por lo menos en su más alta cima, en la perfección humana concebida como contemplación de Dios y afán de inmortalidad, se enfrenta de lleno al temor sobrecogedor del hombre antiguo ante los

"celos de los dioses" y a la primacía incontrastable de los intereses y la religión de la ciudad. Y por esto Aristóteles, aunque sin retraerse en esos supremos momentos de decir su verdad, no hace apenas sino proferirla en su desnudez literal, refrenando hasta donde es posible la tremenda emoción que la circunda.

No estando ya aquí Aristóteles con nosotros para llenar el hiato entre la intención significativa y la expresión formal, a nosotros toca hacerlo. De ahí la utilidad de los comentadores (su necesidad, mejor dicho, tratándose de Aristóteles), y de ahí las cautelas con que he creído oportuno preludiar esta tradución. Porque el texto solo no tiene una virtud mágica que haga luego patente todo su sentido. No la tienen ni los textos divinamente inspirados, para cuya inteligencia se ha menester de la autoridad al efecto establecida. Es verdad que en filosofía no existe la autoridad; pero algo significa una tradición secular en la hermenéutica para que buenamente pueda uno desentenderse de ella. Es no más que una invención de última hora, cartesiana y protestante, la de creer que uno solo, en su cuarto y con su estufa, pueda acometerla con todo: con la Biblia, con Aristóteles y con todo lo demás. Y hago énfasis en esto porque en nuestra Facultad hemos ido tal vez del uno al otro extremo: de la docencia declamatoria, ayuna de textos filosóficos, a la inspiración directa que pueda recibirse del texto mismo. El cambio fué saludable, no hay duda; pero no hay que llevarlo tan lejos. En materia de textos antiguos nunca se insistirá bastante en la necesidad de tener en cuenta la oralidad que los completaba, por lo menos hasta antes de la edad imperial en que no había ya comentario, sino declamación. No ya sólo de los

apuntes escolares aristotélicos, sino en general de los "libros" de la edad clásica ¿no ha dicho Murray que no eran sino poco más que notas mnemotécnicas para conjurar aladas palabras? Y Toynbee, que concuerda con esta apreciación, dice a su vez que tomar el texto por sí solo como única fuente doctrinal, es tanto como adoptar el procedimiento rabínico de interpretación de los libros sagrados para aplicarlo a una literatura concebida con un designio totalmente diferente.

Lo anterior no quiere decir en modo alguno que para hacer más inteligible el texto aristotélico o para sazonarlo más a gusto del paladar moderno, sea necesario traducirlo en forma libre, por no decir parafrástica. Nada ha estado más lejos de mi intención. Buenos son el vino y el agua, pero a condición de que no se mezclen. Buenos son el texto y el comentario, pero cada cual por su lado y a su tiempo. El texto lo he respetado escrupulosamente, procurando ajustarme en mi oficio de traductor a la norma horaciana: "*Verbum verbo . . . fidus interpres.*" No me he apartado de esta regla sino cuando ha sido absolutamente necesario, o cuando una expresión idiomática del original (cosa olvidada por muchos traductores que presumen de fidelísimos) debe naturalmente traducirse por otra expresión idiomática. A esos casos creo que se refería Cuervo cuando en su prólogo a la traducción virgiliana de Caro decía que una extremada fidelidad es una extremada infidelidad. Ignoro si lo habré logrado, pero he puesto todo mi esfuerzo en que mi traducción sea conjuntamente aristotélica y castellana. Por lo primero, he observado la mayor uniformidad posible en la versión de términos técnicos que en el original son también uniformes. Por lo segundo, no

me ha parecido mal emplear para otras voces sus diversas equivalentes castellanas, acordándome de que "mudar de vocablos es limpieza", según dijo Quevedo.

Pero ¿era necesaria una nueva traducción a nuestro idioma de la *Etica Nicomaquea*? ¿O no se habrá emprendido este trabajo por llenar un lugar más en nuestra Biblioteca Clásica Universitaria?

Mi más sincera convicción es la de aquella necesidad. Dos traducciones españolas teníamos hasta hoy: la de Pedro Simón Abril, del siglo XVI, y la de don Patricio de Azcárate, del siglo XIX; y ninguna satisface, en mi opinión, las exigencias del lector moderno. La del docto humanista renacentista es muy valiosa, no hay duda; muy ceñida al texto y con un estilo, hasta donde la fidelidad lo tolera, de singular belleza. Por demás está decir que de ella me he servido frecuentemente. Con todo, el texto aristotélico que hoy poseemos, merced a los meritísimos trabajos de los filólogos, se aparta notablemente en muchos pasajes del que pudieron tener en sus manos los humanistas de hace cuatro siglos; y ya por esta sola razón habría sido preciso proceder a trasladarlo en su estado actual. Pero, además, un idioma vivo, y tan vivo como el nuestro, está en continuo proceso evolutivo, y mayormente en el léxico que más atañe a los asuntos humanos como es el de las disciplinas morales. Porque si en metafísica, pongamos por caso, puede tenerse cierto optimismo en cuanto a la permanencia de términos de suyo intemporales y absolutos, nadie puede creer que lo propio ocurra con los que nacen y se desarrollan en el incesante tráfago de las acciones y pasiones humanas. En este campo, aunque los vocablos sigan siendo los mismos, su tonalidad afectiva por lo

menos, cuando no su misma configuración conceptual, cambia de una época a otra. Esta mudanza, en el caso actual, afecta en buena parte nada menos que a la terminología de virtudes y vicios, columna vertebral, por decirlo así, de una ética material como lo es la ética aristotélica; y ya se deja entender lo que será en otras zonas adyacentes. Consecuentemente, había que remozar, emprendiéndolo de nueva cuenta, el benemérito trabajo de Pedro Simón Abril.

En cuanto a la traducción de Azcárate, aunque no tan anticuada, se reconoce generalmente (y puede comprobarse a la primera inspección) que no es una versión directa, sino una retraducción de traducciones francesas, y a mayor abundamiento de traducciones más o menos libres —y más bien más que menos— como lo es la de Barthelemy de Saint-Hilaire, en la que se apoyó de preferencia el traductor español. Y si a esto se añade su sensibilidad burguesa, muy siglo XIX, el resultado ha sido un Aristóteles edulcorado y fofo, algo semejante a las traducciones horacianas de don Javier de Burgos, de quien Menéndez Pelayo decía habernos dado no un Horacio Flaco, sino un Horacio Gordo.

Pudiera decir por último, en justificación de mi empeño, que, como lo ha dicho Alfonso Méndez Plancarte, no es menester tampoco que la última traducción sea precisamente la mejor, sino que basta con que sea *otra*, esto es, distinta de las que la precedieron, y agrega bellamente: "Raro será el amor al que le baste con un solo retrato." Muy bien dicho, pues esto se aplica cabalmente a obras que llegan a amarse entrañablemente como esta Etica aristotélica, que es de cierto la más armoniosa imagen del hombre que pudo alcanzar quien

no alcanzó luz evangélica. Una obra de arte en la filosofía moral (*ein sittliches Kunstwerk*) la llama Zeller, y no tanto por la forma literaria cuanto por la concertada proporción que ahí alcanzan todas las fuerzas del hombre.

Baste con lo dicho en abono de mi tarea. Y ahora, con la misma licencia de que otros traductores han usado tan largamente en esta misma colección, me será permitido tratar ciertos puntos cuyo esclarecimiento puede contribuir a la mejor inteligencia del texto aristotélico, sin relegarlos a notas posteriores, las cuales en general satisfacen curiosidades eruditas, y que a menudo no se leen. No se trata, por supuesto, de ningún comentario en forma, que estaría aquí fuera de lugar, sino simplemente de *intro-ducir* al texto mismo, metiéndonos bien dentro de su espíritu y ventilando de paso ciertas aporías o desvaneciendo ciertos inveterados prejuicios que han oscurecido la recta comprensión de la ética aristotélica. Antes, empero, digamos unas palabras, a guisa de intervalo filológico, sobre los escritos en que se contiene esta llamada ética aristotélica, la relación que guardan unos con otros y el porqué de la elección, aquí y ahora, de la *Etica Nicomaquea*.

EL PROBLEMA DE LAS TRES ETICAS

La filosofía moral del *Corpus aristotelicum* está representada aún (hasta en las más reputadas versiones modernas como la oxoniense) por tres obras que se conocen con los nombres de *Etica Eudemia*, *Etica Nicomaquea* y *Gran Etica*, más el opúsculo *Sobre las*

virtudes y los vicios. Y hago hincapié en esto de llamar a las dos primeras (como por lo demás se llaman en griego) "Eudemia" y "Nicomaquea", y no "a Eudemo" o "a Nicómaco", como suele decirse, y que es un puro disparate, tardía invención alejandrina de eruditos indigestos como fueron Porfirio y Amonio. Ya lo puso en claro Grant antes de Jaeger, y este último ha dilucidado definitivamente este punto de nomenclatura, burlándose muy a su sabor de la interpretación que con razón llama de aficionados. Es absurdo —dice Jaeger— creer que Aristóteles haya podido dedicar a persona alguna obras no destinadas a la publicidad, obras que no eran, una vez más, sino apuntes escolares o magistrales, pero apuntes al fin, aparte de que la costumbre de tales dedicatorias era desconocida en tiempos del Filósofo. Es verdad que Amonio afirma la dedicatoria en cuestión, pero también afirma que Aristóteles siguió a Alejandro hasta el Ganges. Debe, por tanto, restaurarse de una vez por todas la sana interpretación de la más alta antigüedad, que no vió en los susodichos adjetivos sino los nombres de dos editores de diversos escritos morales de Aristóteles, y que fueron su hijo Nicómaco y su discípulo Eudemo de Rodas.

Prescindiendo del opúsculo *De virtutibus et vitiis*, tenido generalmente por apócrifo, en lo que respecta a la autenticidad de las tres Éticas antes enunciadas, se ha librado desde hace un siglo por lo menos una de las batallas filológicas más interesantes y que, aunque concluída ya, según parece, no sabemos aún si en algún momento dado podrá acaso revivir. Y vale la pena trazar, aunque con esquemática brevedad, sus principales episodios, porque, contra lo que pudiera pensarse, las

conclusiones de los filólogos tienen —en este caso al menos— gran importancia para la comprensión del pensamiento filosófico del autor en cuestión, y más cuando los filólogos son también, abierta o subrepticiamente, filósofos, y están muy lejos, por ende, de la imparcialidad filosófica que debiera ser propia de la filología.

Digamos ante todo que la *Etica Nicomaquea* escapó siempre —a lo menos la mayor parte de sus libros y en casi todo su contenido— a toda dubitación. Y juntamente con esta firme creencia en su autenticidad, se ha visto siempre también en ella la más madura y consistente de las tres Eticas, la más perfecta incuestionablemente desde el punto de vista del acabado formal. Cualesquiera que sean las preferencias —más sentimentales que otra cosa, como espero demostrar— que hayan podido nacer en los últimos años en favor de la *Etica Eudemia*, no hay argucias filológicas ni filosóficas que puedan valer contra el hecho patente de las superiores excelencias de factura y solidez constructiva que cualquiera puede comprobar de inmediato en la *Etica Nicomaquea*.

En cuanto a las otras dos, la querella por su autenticidad ha sido de lo más divertido. Partiendo de una comprobación factual idéntica, los filólogos han desprendido conclusiones diametralmente opuestas. Tomando la *Etica Nicomaquea* como término medio (para hablar aristotélicamente), todos vieron en las otras dos —como es la verdad— ciertas diferencias más o menos acusadas de doctrina, de léxico o simplemente de temperamento o disposición espiritual, por decirlo así. Más concretamente: en la *Etica Eudemia* hay, junto con una

notoria imperfección técnica, un entusiasmo que no asoma ya tan fresco, tan vivaz, en las formas severas de la *Etica Nicomaquea*. Y en la *Gran Etica*, por el contrario, una elaboración llevada a la rigidez del escolasticismo, juntamente con abundantes ingredientes doctrinales extraños no sólo al más genuino aristotelismo, sino también (lo que es aquí muy importante) al platonismo; y todo esto complicado con formas de expresión que en otras obras del Filósofo se encuentran apenas como un *semel dictum* o en todo caso esporádicamente.

Ahora bien, todas estas diferencias con respecto al término medio nicomaqueo, eran interpretadas alternativamente, de acuerdo con el gusto y los prejuicios de los filólogos, como excesos o como defectos, viendo unos como síntoma de juventud lo mismo que para otros lo era de decrepitud, y atribuyendo de esta suerte aquéllos al Aristóteles mozo lo que para estotros era cosa del viejo o más probablemente de sus sucesores. Y así, para Schleiermacher en el siglo pasado, y para von Arnim hasta nuestros días, la *Gran Etica* era tan aristotélica que debía incluso tenérsela por la Etica primitiva, la *Urethik*, fuente común de las otras dos.

Muy pronto, sin embargo, hubo de abandonarse este dictamen. Cortando por lo que le pareció lo más sano, Spengel pronunció la inautenticidad de las dos Eticas disputadas, declarando a ambas posteriores a la *Nicomaquea* y siendo la *Gran Etica* la más tardía. Este veredicto fué generalmente aceptado por muchos años, puede decirse que hasta bien entrado el presente siglo. Y en lo que hace a la *Gran Etica* he de decir desde luego (aunque de nada sirva mi opinión) que, no obstante la obcecación de von Arnim, soy un convencido de su

origen postaristotélico, y más por razones filosóficas que filológicas, más por la evidencia interna de los filosofemas que por la externa de los giros lexicográficos empleados o por otros datos semejantes. Porque en esto del estilo sabemos bien cuánto evoluciona el de un escritor que, como Aristóteles, no hace mayor caso de su estilo, sino de lo que tiene que decir; y por lo contrario, la identidad estilística no es siempre indicio concluyente de la identidad de autor, puesto que los discípulos (y nos consta que así llegó a ocurrir en la Academia y en el Liceo) imitan servilmente al maestro hasta en sus modos de hablar y de escribir. Con las ideas, en cambio, es otra cosa, porque aunque la filosofía de un pensador evoluciona también en el curso de su vida, hay siempre ciertos límites —cuando la obra es vasta y el pensador coherente, como en el caso actual— que nos permiten afirmar que tal o cual tesis es inconciliable con todo lo demás que conocemos del autor en cuestión. Pues así pasa puntualmente con la *Gran Etica*. Para no referirme sino a lo que es para mí acaso el elemento decisivo y como la piedra de toque para las tres Eticas, es en absoluto incompatible con todo el resto de Aristóteles, sea con el Aristóteles maduro, sea con el Aristóteles mozo, esta completa disociación a que en la *Gran Etica* se llega entre razón teórica y razón práctica, con el consiguiente primado de esta última. De aquí —como ha observado agudamente Jaeger— el que esa Etica, con su ciego voluntarismo moral, haya sido para los kantianos la predilecta y la que con mayor denuedo hayan querido adjudicar a Aristóteles.

Con la *Etica Eudemia* ocurre precisamente lo contrario. Razón teórica y razón práctica, sabiduría y pru-

dencia, lejos de estar aquí divorciadas, hállanse aún mezcladas indiscriminadamente en la virtud de la *phrónesis*, común excelencia de ambas. Y esto, que tiene, a no dudarlo, acendrado sabor socrático y platónico, hizo que por mucho tiempo se tuviera por imposible la autoría aristotélica de la *Etica Eudemia*, o sea todo el tiempo en que Aristóteles fué visto como un fenómeno intemporal y todo de una pieza, como si hubiera sido poco menos que desde su nacimiento el maestro de los que saben, y como si no hubiera existido ni podido existir otro Aristóteles distinto del que recibió en definitiva la cultura occidental en la edición de Andrónico de Rodas. Una conciencia histórica más fina hizo caer en la cuenta, sin embargo, de que con sus veinte años de aprendizaje y convivencia con Platón, bien pudo el joven Aristóteles haber platonizado; lo cual, junto con el gradual descubrimiento de inapreciables fragmentos de los Diálogos aristotélicos perdidos y su confrontación con el texto de la *Etica Eudemia*, llevó al cabo a la conclusión, hasta este momento vigente, de que debía ella también adjudicarse a Aristóteles y tenerse por anterior a la *Etica Nicomaquea*. Feliz restitución que debemos a Jaeger y a sus precursores, entre los cuales sería injusto olvidar a Mühll y a Kapp. Y nada más habría que decir si no fuese porque aquí también, como casi siempre, la filología ha ido más allá de su aparente misión de fijar los textos y fallar sobre su autoría. Esta euforia del Aristóteles platónico en que aún nos encontramos ha ido de la mano con cierto menosprecio apenas disimulado del Aristóteles aristotélico, y ha traído, con resultados altamente benéficos, otros que han sido nada menos que nocivos ya no tanto para la memoria de

Aristóteles, sino (lo que más nos importa) para la comprensión de su pensamiento. Distinguir entre unos y otros es un deber primordial de quien quiera proceder en esta materia con espíritu de justicia.

El haber podido reconstruir, por lo menos en parte, obras de Aristóteles que creíamos irrevocablemente perdidas en su totalidad, nos ha traído, con la alegría de su conocimiento, una dilatación que cada día es mayor en la perspectiva histórica de la influencia ejercida por el Filósofo aun en épocas y hombres que hasta aquí se habían considerado sustraídos a ella. En Italia particularmente, los trabajos emprendidos *alla ricerca del Aristotele perduto* han sido de una fecundidad que promete ser inagotable. A raíz sobre todo de la publicación hecha por Richard Walzer, discípulo de Jaeger, de los *Aristotelis Dialogorum Fragmenta* (colectánea que ha tornado anticuada la de Rose), viene comprobándose, por un paciente cotejo, la huella de esos Diálogos, principalmente del *Protréptico*, en el pensamiento de los Padres de la Iglesia, tenidos hasta aquí por secuaces sólo de Platón, tanto griegos como latinos: Clemente Alejandrino, San Basilio, San Agustín . . . No hubo pues de esperar Aristóteles hasta el siglo XIII (tiempo de su solemne bautismo) para incorporarse a la Iglesia, cuyos más altos dogmas y sacramentos se expresan en categorías aristotélicas. ¡Qué importa que haya sido el Aristóteles mozo el autor de este influjo! Joven o maduro, es siempre él; y ya veremos cuánto hay que decir en esto del "Aristóteles platónico" si con esta expresión hubiera de restarse algo o mucho de la originalidad que siempre tuvo.

Lo grave de todo este negocio ha estado en que, al ponderar la avasalladora personalidad de Aristóteles en su plenitud vital, el balance comparativo con la primera época ha resultado en desmedro del Filósofo, por lo menos a los ojos de quienes profesamos una filosofía espiritualista. Para no hablar más en impersonal, esta ha sido la obra de Jaeger, tan benemérita, una vez más, en lo que concierne a la pura restauración filológica y a la articulación de los textos.

Si he de decirlo en breve y tal como lo he entendido después de varias lecturas, Jaeger nos ha dado en su célebre libro un Aristóteles que hubiera hecho estremecer de júbilo a Augusto Comte; un Aristóteles que es un acabado compendio de la ley de los tres estados, ni más ni menos. De las alturas sublimes del *Protréptico*, que es, a dicho de Jaeger, la denuncia más despectiva que ha habido jamás de la inanidad de las cosas humanas, y desde la contemplación extática de la Idea del Bien, lo vemos gradualmente descender a la metafísica del ser en cuanto ser (ya no del Ser con mayúscula) para acabar en sus últimos años convertido en una especie de naturalista, casi un entomólogo, preocupado más que de nada de sus colecciones de animales. El joven religioso, entusiasta (es decir, lleno de Dios), que escribió un diálogo *Sobre la oración*, es desplazado poco a poco por el científico, el político, y finalmente por el zoólogo. Es una a modo de esclerosis o embotamiento de lo divino; una paulatina obstrucción de los canales de la contemplación, con el consiguiente apego cada día más firme a la realidad fenoménica. Todo esto es esquema, por supuesto, del libro de Jaeger, pero no caricatura.

Me atrevo a creer que la misma impresión tendrá todo aquel que lo lea reposadamente.

Dentro de esta perspectiva, la *Etica Nicomaquea* ha sufrido la consiguiente desvalorización al comparársela con la *Etica Eudemia,* su precursora. Y de esto sí conviene hablar con mayor detalle.

ETICA EUDEMIA Y ETICA NICOMAQUEA

Es la *Etica Eudemia* (de esto no hay la menor duda) un documento de exaltada espiritualidad, una expresión incomparable de la más ardiente religiosidad, casi inconcebible en el mundo antiguo, no sólo por la unicidad de Dios —ahí abiertamente proclamada—, sino por el carácter íntimo y filial de la relación afirmada ahí también entre Dios y los hombres.

Bastará, para tornar todo eso evidente, con llamar la atención a sus últimas páginas, a esos lugares donde declara Aristóteles que "el amor del padre por el hijo es imagen del que tiene Dios por el hombre", y que "de la misma manera que Dios lo mueve todo en el universo, así también en el alma". Dios es aquí principio y fin de la acción humana, su primer motor y su causa final. Dios es la norma última de toda perfección humana posible; el término de toda belleza y bondad (ὅρος τῆς καλοκαγαθίας) que define toda virtud particular, sea intelectual, sea moral, todo empleo de los bienes exteriores, todo ejercicio de la actividad humana. Así lo dicen las palabras finales de la *Etica Eudemia*: "Dios es el fin con referencia al cual dicta sus mandatos la prudencia . . . y por tanto, toda elección y pose-

sión de los bienes naturales —ya se trate de bienes corporales, riquezas, amigos y todo lo demás— que promueva en grado más alto la contemplación de Dios, tal elección y posesión es la mejor, y tal es la norma más noble y más hermosa. Y es mala, por el contrario, la que, por defecto o por exceso, estorbe el servir y el ver a Dios" (τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν).

Todo el que alguna vez se haya ejercitado en la espiritualidad ignaciana, recordará de súbito el Principio y Fundamento de los Ejercicios Espirituales. "El hombre —dice San Ignacio— es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios Nuestro Señor y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe quitarse dellas cuanto para ello le impidan; por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido, en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás, solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados." No parece sino que San Ignacio tenía ante sí el texto aristotélico al enunciar su famosa regla del *tanto cuanto*, patrón de indeferencia suprema ante las cosas humanas.

Por algo declara Jaeger, al comentar el pasaje en cuestión, que como quiera que "*Deum colere et cognoscere*" sea una definición bastante aceptable de la reli-

gión, "la conclusión de la *Etica Eudemia* es el *locus classicus* de la ética teonómica", de la que tiene a Dios por centro y norma, de la que —subraya Jaeger y lo aceptamos muy complacidos— enseñó Platón en su vejez al oponer al apotegma relativista de Protágoras este otro: "Dios es la medida de todas las cosas."

De aquí no se entienda, sin embargo, que la *Etica Eudemia* sea un documento platónico, como pudo acaso serlo el *Protréptico*; o en otros términos, que Aristóteles guardase aún hacia su maestro la subordinación ideológica que en alguna época de su vida debió seguramente tener. Nada estaría más lejos de la verdad. Aristóteles fué platónico toda su vida en lo que tiene Platón de perdurablemente viviente, y aquí concretamente en esta plenitud de Dios que respiran ambas Eticas, como vamos a ver en la otra. Pero en muchos puntos, en los más conocidos de la oposición aristotélico-platónica, es completa la ruptura en la *Etica Eudemia*: la teoría de las Ideas, por ejemplo, es ahí rechazada con absoluta decisión.

En oposición a la *Etica Eudemia* presenta Jaeger la Nicomaquea como la ética del relativismo y la inmanencia humana. De acuerdo con esta interpretación, el juicio del prudente, del *phrónimos*, es único y último en ambos sentidos: hacia lo absoluto y hacia lo concreto, para determinar la moralidad de la acción. Y por más que Aristóteles hable aún de una *norma* de la virtud, sostiene Jaeger que ese vocablo tiene aquí un sentido diferente, y que, en definitiva, "no se introduce el concepto de Dios en el problema de la norma". Y en otro lugar: "Aristóteles reemplaza la Idea trascendental y

universal del Bien por tipos ideales inmanentes a la experiencia."

No tengo naturalmente la pretensión de ser el primero en discordar de Jaeger en su interpretación de la evolución intelectual de Aristóteles. Lo han hecho autoridades de primera importancia en el campo filológico y en el filosófico. Hay algo sin duda en que Jaeger tiene razón. Podemos admitir sin inconveniente que el entusiasmo juvenil de Aristóteles y su misma indiferencia ante los bienes humanos hayan podido relajarse un poco en el decurso de su vida. Es la triste condición del hombre; el penoso descenso a las realidades prosaicas que viene con la madurez y con la creciente complicación de intereses y vínculos, familiares y sociales, después de la suprema libertad espiritual de la juventud. Aristóteles no fué por cierto (lo hemos apuntado antes) una excepción a esta declinación fatal a la que no escapan sino los temperamentos heroicos. Sus circunstancias personales e históricas, además, lo explican suficientemente. Fué más o menos extranjero en todas partes y vivió en una época de máxima inseguridad, habiendo visto perecer trágicamente a sus más íntimos allegados por lazos familiares o de amistad. Y es cierto por último (cosa que por lo demás redunda en su gloria) que Aristóteles tomó, entrando en años, creciente interés por la ciencia natural y por la política positiva, pues entre otros méritos le cabe el de haber sido el creador de entrambas. Pero de ahí a considerarlo en sus años más decisivos como un positivista *avant la lettre*, hay un abismo.

No puedo aquí hacer otra cosa que remitir a quien lo desee a los trabajos de Burnet, Stewart, Ollé-Laprune,

Léonard, Margueritte y Mansion, sobre todo a los de este último, donde podrá hallarse la más cumplida refutación a las audaces apreciaciones de Jaeger. Ellos han mostrado, a despecho de tal o cual remisión emotiva, más aparente que real, la unidad radical en el pensamiento del Filósofo a lo largo de toda su vida. Han hecho hincapié, verbigracia, en aquel prólogo al *De partibus animalium* en que Aristóteles, bien metido como estaba en clasificar especies zoológicas, deja ver claro que la metafísica y la teología le siguen robando el corazón, puesto que, hablando del conocimiento de las cosas divinas, dice que con ellas acontece lo que con la vista de un ser "amado", que por parcial y deficiente que sea, "nos causa más placer que la consideración detallada de todos los otros objetos". Y es por lo demás —arguye Mansion— dar prueba de un espíritu singularmente estrecho el juzgar a un genio como Aristóteles aplicándole la medida de cualquier honesto profesionista, a quien no damos crédito fuera del ámbito de su especialidad. A él, en cambio, no le estorba el ser teólogo para ser también zoólogo, y viceversa. Como lo vió tan bien Gomperz, Aristóteles es juntamente el hijo del médico Nicómaco, descendiente de los Asclepíadas, y el hijo espiritual de Platón; por eso hay en él en todo momento un armonioso equilibrio entre la poderosa intuición metafísica y la penetrante observación de la realidad tangible.

Si he de echar mi cuarto a espadas en esta cuestión, me limitaré a una alusión apenas al inolvidable libro XII de la *Metafísica*, que constituyó para mí (cuando nos lo comentaba Gaos en la Facultad) la más honda vivencia filosófica que jamás he tenido, y que sigo juz-

gando el más alto momento de toda la filosofía antigua, y no sólo de la antigua, puesto que de la concepción aristotélica del Acto Puro dice Vacherot ser "la más pura, la más libre, la más perfecta esencia que la filosofía haya concebido jamás". Pues bien: he ahí algo indiscutiblemente de la madurez de Aristóteles (poco importa si de la primera o la postrera), algo en que la metafísica y la teología confluyen tan admirablemente que sentimos como muy natural el tránsito de la una a la otra. No siendo, en efecto, el ser un universal unívoco, sino análogo, es forzosa la referencia del ser en común al ser en sí de la sustancia, y de ésta, a su vez, a la Sustancia inmóvil. Es simplemente una necesidad lógica la que nos lleva así, por esta doble reducción, al primer analogante, único a quien se aplica con toda plenitud el concepto que luego va declinando en los analogados inferiores. Y es muy sabido el final: aquel desembocar, después del penoso esfuerzo dialéctico, en la más nítida visión intelectual del Dios Uno que atrae a sí, "como lo amado", a todo el universo; con otras muchas expresiones altísimas tanto del *logos* como del *eros*, alguna de las cuales Dante se limitó a trasladar literalmente cuando dijo: "*Da quel punto dipende il cielo e tutta la natura.*" ¿Es esta la madurez positivista de Aristóteles?

Pero volvamos a nuestras Eticas, porque esto sí hemos de apurarlo más.

Una primera prueba de que no deben de discrepar doctrinalmente tanto entre sí la versión eudemia y la nicomaquea, la ofrece el problema de los tres libros comunes a entrambas (V, VI y VII de la *Etica Nicomaquea*), libros que Jaeger piensa —con toda razón a mi

juicio— que deben atribuirse a la *Etica Nicomaquea*, con la posible excepción de los capítulos 11 a 14 del libro VII. Festugière, que ha estudiado este punto a fondo, llega incluso a asegurar que esos capítulos deben adscribirse a la *Etica Eudemia*.

Qué bien, pues, que con reserva de esos capitulillos (cuya doctrina, por lo demás, se encuentra reelaborada con mayor perfección en el libro X) tengamos ahora nuestra *Etica Nicomaquea* no como la retacería, por muy aristotélica que sea, que hay en la *Metafísica*, sino como algo orgánicamente concebido y ejecutado. Pero lo interesante está en que, por lo menos hasta la edición de Grant, los susodichos libros eran eudemios y no nicomaqueos, lo que demuestra que los críticos, muy avisados ya para entonces, no debieron ver tanta diferencia entre una y otra de las Eticas, puesto que anduvieron oscilantes en la adjudicación de ese material, por lo visto ambivalente, eudemio-nicomaqueo como si dijéramos, y aun se inclinaron a darle una colocación distinta de la que hoy se estima ser la correcta. Y nótese que entre esos libros está nada menos que el tratado de las virtudes intelectuales con su terminante distinción entre la *sophía* y la *phrónesis*, punto este —insistimos en ello— de innegable divorcio entre Aristóteles y su maestro, y de lo cual no eran ignorantes los que, no obstante esto, ubicaban aquel tratado en la *Etica Eudemia*, dando así a entender que no veían en ella una obra de inspiración platónica, antes por el contrario la creían posterior a Aristóteles. Sentían en toda ella al Filósofo, si bien remozado, como si dijéramos, por el supuesto autor que ahora resulta no haber sido sino el editor. Y lo sentían así porque, como ha observado

Margueritte, la *phrónesis* misma tiene ya en la *Etica Eudemia* un sentido antiplatónico, por más que no haya adquirido aún los últimos perfiles con que la vemos en la versión nicomaquea.

Es imposible proceder aquí a un minucioso análisis comparativo entre ambas Eticas, pero creo sinceramente que cualquiera que las lea sin pasión, tendrá que convenir en su unidad radical. En una y otra hay (al contrario de lo que pasa en la *Gran Etica,* que no tiene de tal sino su pretencioso título) el primado del *logos* sobre el *êthos*, el señorío de la sabiduría sobre la prudencia, la rectoría incontrastable de las virtudes intelectuales sobre las virtudes morales. Todo lo que la *Etica Nicomaquea* tiene en esto de más sobre su precursora es una distinción más precisa entre unas y otras, hasta acabar (convengo en ello con Jaeger) otorgando una moralidad propia a la vida que no se emplea en la contemplación, sino en el solo ejercicio de las virtudes morales. Pero esto, que a los platónicos les parece un despropósito horrendo, nos parece a otros ¿por qué no decirlo? que está muy bien. Aristóteles se dió perfecta cuenta de que no es posible excluir del ámbito de la moralidad al común de los hombres que no han llegado, como el filósofo, a tener fijos sus ojos en la Idea del Bien al final de la ardua ascención por la abrupta montaña de la Dialéctica. Lo cual no quiere decir —apenas hay que recordarlo— que su vida moral sea por ello irracional, porque tales hombres carecerían sólo de los hábitos intelectuales de la ciencia y la sabiduría, pero tendrían forzosamente los de la *phrónesis* y el *nous,* es decir, la prudencia y la intuición de los primeros principios tanto en el orden especulativo como en el orden

práctico, que sin esto no hay en la filosofía aristotélica moralidad posible, de cualquier género que sea. Y por otra parte, Aristóteles advierte que esa felicidad que él llama cívica o política, es segunda o posterior (*deutera eudaimonía*) por respecto a la felicidad primera y propiamente dicha que viene del ejercicio de la sabiduría. En la primacía de esta última no hubo jamás en Aristóteles la menor vacilación, como lo reconoce el mismo Jaeger al decir que "tal fué siempre el polo inmóvil de su existencia filosófica".

En cuanto al punto relativo al dictamen del prudente para la determinación última de la moralidad de una acción concreta, he de decir que esta posición no implica relativismo alguno si por relativismo quiere entenderse la total exclusión de normas absolutas. Es sencillamente la consecuencia de concebir la virtud moral (con excepción de la justicia) como un término medio *quoad nos*, variable fácticamente —no axiológicamente— en cada individuo y en cada acto, por la obvia razón de que la norma universal no puede ajustarse exactamente a los casos particulares. Por otra parte, el prudente de que se habla aquí, el *phrónimos* aristotélico, no es el *wise man* spenceriano de una moral evolutiva, cuya última referencia está en los sentimientos sociales de simpatía prevalentes en un momento dado, y que puede así pasar tranquilamente del amor a los animales al odio de sus semejantes. El prudente aristotélico, por el contrario, es el hombre enmarcado dentro de una cosmovisión y una antropología de líneas precisas e invariables, y que sólo dentro de ellas y de la axiología que de ahí dimana es dueño de decidir sobre la circunstancialidad de la acción. Es el hombre que por tener en todo momento

sujeto su apetito a la razón, a una razón que percibe limpiamente los valores en una jerarquía inmutable, puede pronunciarse sin error sobre la bondad o malicia del acto concreto. No es tampoco relativista Kant (por muchos otros reparos que puedan hacérsele) al afirmar que la buena voluntad es ley para sí misma, ni San Pablo al decir que el hombre espiritual juzga todas las cosas. No lo es, en fin, la ética cristiana, que se remite también en los casos individuales a la conciencia bien informada, y por más que en esto, como en todo, puedan darse los excesos de la casuística.

En lo que ve, por último, a la aserción de Jaeger de que Dios está ausente de la norma moral en la *Etica Nicomaquea*, hay sobre esto tanto que decir que sería interminable. Diré tan sólo lo que me parece que hace mas al caso, y es que la θεωρία τοῦ θεοῦ de la *Etica Eudemia* y la θεωρία κατὰ σοφίαν de la *Etica Nicomaquea* significan en el fondo exactamente lo mismo y son en una y otra el último blanco de la vida humana y su más alta felicidad. Y es así porque la *sophía* tiene por objeto específico —como no se cansa de reiterarlo Aristóteles— el conocimiento de las cosas divinas, siendo pues Dios mismo su primero y esencial correlato, y sólo por derivación la huella y traslado en las criaturas de los divinos arquetipos. Por ello es esa felicidad, esa eudemonía teorética, una verdadera beatitud en cuanto es posible sin el *lumen gloriae*; un auténtico saber beatificante: *Sophia Beatrix*.

Así lo entendieron los antiguos comentadores de Aristóteles: griegos, gréculos bizantinos, occidentales; así lo han entendido más recientemente, con una que otra excepción, todos los editores e intérpretes ingleses

y franceses. Diferencias de énfasis, de tono, de fórmula, ven apenas Burnet, Stewart y los editores oxonienses donde otros han visto, en buenas palabras, un tránsito del entusiasmo religioso al ateísmo. Burnet declara que no tiene paralelo en parte alguna el ardor e intensidad con que ha sido exaltada, en los postreros capítulos de la *Etica Nicomaquea*, la vida contemplativa. ¿De dónde esa férvida exhortación que ahí se nos hace a apartar nuestro pensamiento de las cosas mortales para "inmortalizarnos en cuanto podamos"? ¿Pueden ser las matemáticas o la filosofía natural, los números o los animales los correlatos de esa inflamada intencionalidad?

De ahí y no de otra parte (es Jaeger quien lo afirma) tomó Dante la expresión en que compendia la enseñanza de su maestro Ser Brunetto: "*m'insegnavate come l'uom s'eterna*"; verso que, en concepto de Jaeger, no debe entenderse en el trivial sentido de la aspiración a la fama literaria. Este *eternarsi* dantesco no es pues sino el *athanatídsein* aristotélico, al escribir el cual el Filósofo "está pensando en la vida contemplativa y la visión de Dios en que alcanza su clímax". Estas palabras son también de Jaeger y pertenecen a su hermosa conferencia "Humanismo y teología", donde el filólogo alemán, con mejor acuerdo, profiere un orteguiano "Dios a la vista" en la *Etica Nicomaquea.*

Viene bien aquí aquello de don Quijote, que con saber que la señora Luscinda era aficionada a libros de caballerías, no había menester de más para acreditar la bizarría de su ingenio. Pues así me basta a mí esta concordia entre Aristóteles y Dante, esta comunión del Poeta con el Filósofo para tener por muy averiguada la religiosidad de una Etica que dió aliento para tan gran-

des alturas al mayor poeta de la cristiandad. Por ahí habla Gilson de la "omnipresencia" en Dante de la *Etica Nicomaquea* (casi seguramente la única que conoció), y agrega que Aristóteles es para Dante emperador y papa en el campo de la filosofía moral. Y no sólo en aquel verso, sino más explícitamente en el *Convivio*, glosa el Poeta aquel ímpetu aristotélico de inmortalidad y asimilación a Dios, como cuando dice: "*E però dice Aristotile . . . che l'uomo si dee traere a le divine cose quanto può.*" Hay, en suma, buena cantidad de temas aristotélicos en la orquestación de *la dolce sinfonia del paradiso*.

Acabemos esta discusión, que ya ha durado harto, con unas reflexiones de sentido común, ni filológicas ni filosóficas. Las obras de Aristóteles que recibimos de Andrónico son, como queda dicho, apuntes o cuadernos de profesor. Ahora bien, a cualquier profesor le pasa preparar cada año o cada cierto tiempo apuntes para su curso, cuyas variantes no denotan necesariamente una mudanza doctrinal, y cuyos vacíos inclusive —en los posteriores con respecto a los anteriores— pueden indicar simplemente que el profesor está muy satisfecho de la elaboración que ha dado *ya* a ciertos puntos sobre los cuales no cree necesario volver en sus últimas notas, sino que le bastará remitirse a ellos en la exposición oral. Y así, lo más probable es que Aristóteles manejase conjuntamente en cierta época sus papeles de filosofía moral que hoy conocemos como versión eudemia y como versión nicomaquea —con vistas tal vez a la publicación de una síntesis que la muerte no le dió lugar de realizar—, y que, con todos ellos en la mano, no desarrollase ya más en la versión posterior temas que

habían alcanzado su expresión completa en la anterior. Esto explicaría la ausencia de ciertas fórmulas, como las arriba transcritas, precisamente en los puntos en que más definido y tenaz era el pensamiento del maestro. Habiendo dejado en claro ser Dios el fin final del esfuerzo humano, lo que más interesaba en adelante a Aristóteles era investigar la virtud por la que podía llegarse a la contemplación intelectual de Dios. Pensar otra cosa es creer en una deserción del Filósofo de sus más altos principios; en una caída catastrófica que ni sus textos ni su vida autorizan a suponer.

Ciertos pues como estamos hoy de la idéntica autoría de ambas Eticas, veámoslas sin más preocupaciones, cuando las leamos, como la ética aristotélica pura y simplemente; ética que es una, aunque elaborada sucesivamente en creciente demanda de perfección; ética a la que puede aplicarse en cualquiera de sus momentos la hermosa sentencia con que Jaeger ha definido el espíritu platónico; maravillosa alianza de claridad racional y fervor religioso.

En lo que sigue trataré, como dije antes, no de comentar, sino de introducir lo mejor que pueda en la ética aristotélica, como he empezado de hecho a hacerlo en lo que antecede. Espero que de algo servirán esas y estas consideraciones para disipar los cargos que más ordinariamente suelen hacérsele —a partir de Kant sobre todo— de relativismo, hedonismo, empirismo y mediocridad; por lo que importa poner muy en su punto cosas como la eudemonía, el término medio y la estructura y dinámica de las virtudes.

CARACTER GENERAL DE LA ETICA ARISTOTELICA

Si hubiera de destacar el rasgo —ajeno aún a toda estimativa— que más fuertemente llama de pronto la atención en la ética aristotélica, recordaría aquel juicio de Zubiri, según el cual el aristotelismo es, en el orden histórico, la primera filosofía madura elaborada *desde las cosas*.

Esta ética es, en efecto, una ética desde las cosas; no desde otras éticas, entre otras razones porque no existían. La reflexión moral instintiva, expresada en formas aforísticas, había sido, claro está, copiosísima en Grecia; y en cuanto a la reflexión moral conceptualizada, nadie pretende disputarle a Sócrates su fundación. Pero tal cosa como la Etica, es decir una disciplina intelectual con categorías específicas y autonomía bien establecida, no la había aún. Platón la había fundido en la política, y por ello es la *República* un tratado ético-político en toda la fuerza de esta simbiosis, concebido el Estàdo en función del hombre y recíprocamente.

De aquí, como tenía que ser, parte Aristóteles; y todavía en el principio de la *Etica Nicomaquea* refleja su indecisión al decir que es una especie de política (*politikê tis*) la disciplina cuyo estudio va a acometer. Y no es sino hasta el final cuando, dándose cuenta de lo que ha construído, lo deja ahí como un todo y anuncia la política como algo distinto y que ha de constituir con la ética "la filosofía de las cosas humanas". Ha construído la ética sin darse cuenta, como si dijéramos,

de lo que estaba haciendo, porque —hecho singular— este nombre de "ética" que hoy damos al tratado no se encuentra en parte alguna de él como sustantivo, y ni siquiera lo emplea así el primer editor. Son, en su prístina publicación, cuestiones "éticas" o papeles "éticos" —eudemios o nicomaqueos—, y es, en el cuerpo del tratado, virtud "ética" y otras cosas así. Puros adjetivos; tan adjetivos que a veces necesitamos, como en el título del editor, suplir el sustantivo. Y el adjetivo hay que tomarlo como lo que al griego le sonaba: no como algo perteneciente a una Etica de que nadie había oído hablar, sino como algo referente o atinente a una entidad vital que es el *êthos*, el carácter. Cuestiones y papeles sobre el carácter, virtudes del carácter, y así sucesivamente. Escritos, indagaciones, hábitos, etcétera, no sobre un sistema o *factum* de la cultura, sino sobre esta cosa que ahí está: el carácter del hombre; cosa frente a la cual el Filósofo se encara con originaria y radical responsabilidad.

Zu den Sachen selbst! fué el lema de Husserl y ha sido siempre la divisa de todo auténtico filósofo. A las cosas mismas, a lo dado en su mostración original. Este es también el espíritu aristotélico, el del Filósofo para quien la primera sustancia es el individuo concreto, el *tode ti*.

Por las "cosas", empero, no ha de entenderse aquí apenas los objetos de la experiencia sensible, sino todos los demás, reales e ideales, esencias y valores, percibidos como datos últimos en una intuición de cualquier género. Son todos ellos, si se quiere, objetos de "experiencia", pero con la amplitud, una vez más, que esta palabra ha vuelto a tener desde la fenomenología.

Con este realismo o empirismo superior bien en la mente, nada importaría aplicar los adjetivos consiguientes a la ética aristotélica si no fuese porque la terminología fenomenológica no ha logrado aún desterrar la terminología kantiana, en función de la cual propendemos instintivamente, aun los que no somos kantianos, a restringir aquellas voces al ámbito de la experiencia sensible.

Sea de ello lo que fuere, lo que importa dejar bien claro es que la ética aristotélica no se articula fundamentalmente —como sin razón se asegura— en los datos de esa esfera exterior del sentido, sino en cierto número de intuiciones metafísicas, tanto ontológicas como axiológicas. Los tipos, personajes y etopeyas de que tan llena está la *Etica Nicomaquea*, no son en absoluto lo esencial, pese al crecido número de páginas por que transcurren, sino apenas la coloración vital de estructuras previamente dispuestas en la mente. Por otra parte, no se puede desconocer que Aristóteles hace gran acopio de las opiniones corrientes, sean de los doctos o de la masa; pero lo hace, si nos fijamos bien, para confirmar con ellas conclusiones que él por sí mismo ha alcanzado, juzgando con razón que en materia moral no es despreciable una convicción general. Por más oscurecido que esté por el pecado, el sentido del bien y del mal es recto en la mayoría de los hombres. Si no lo sabía en estos propios términos, Aristóteles lo sentía así, y de ahí su frecuente recurso en esta materia a las opiniones más conspicuas, las *éndoxa*, pero recurso posterior e ilustrativo cuando más.

No sé si será muy escolástico lo que estoy diciendo, pero me parece imposible resistirse a admitir un apriori

aristotélico que estaría constituído por cierto número de nociones y categorías en modo alguno derivables de la experiencia. Grant lo ha sostenido así formalmente, enumerando entre esas concepciones apriόricas las de Fin, Forma y Acto, con todo el cortejo de consecuencias axiológicas que traen consigo. Y llega a decir que la noción central de felicidad no tiene por base el análisis de ninguna felicidad en concreto, sino que es la resultante forzosa de presupuestos dados en la intuición esencial.

Si entre aquellas nociones hubiera de elegir la que es quizá la clave de toda la filosofía aristotélica, señalaría la de Acto. Esta es para mí la intuición fundamental de Aristóteles, si es verdad, como quiere Bergson, que cada pensador tiene *una* intuición de la cual emerge toda la flora de las proposiciones concretas. Aristóteles es el filósofo del ser porque es el filósofo del acto, o para decirlo con sus palabras, de la energía. El ser sin ulterior calificación, el ser absolutamente considerado, es el ser en acto: "*Ens simpliciter dictum significat actu esse.*"

La intuición aristotélica del acto es una intuición a la par ontológica y axiológica. Contrastado con la potencia pasiva, el acto es lo mejor, y tanto más cuanto menos tenga de aquélla, de suerte que en el Acto Puro ser y valor se identifican, ambos en su más alto momento (*summum ens, summum bonum*).

Sobre esta intuición del acto, entendida del modo que queda dicho, está edificada la ética aristotélica. El problema de la conducta humana y de su valoración positiva se reduce en última instancia a poner en acto todas las potencias humanas con arreglo al orden que

resulta del ser compuesto del hombre, de la jerarquía entre sus partes y de los objetos intencionales a que todas sus facultades respectivamente se enderezan. Lo que quiere decir que siendo el espíritu superior a la materia (así no sea sino por su mayor actualidad), la conducta mejor será la actividad espiritual más actual posible y con referencia al más excelente de sus objetos intencionales, que es Dios. Y la disposición habitual que pone al hombre en aptitud de ejercer esa actividad con la menor remisión posible, es para él su mayor excelencia, perfección o virtud —que todo esto es lo mismo— o sea su *aretê*. Esto es más o menos lo que hay implícito en la definición aristotélica del fin último de la vida humana, de la felicidad, que no es sino "la actividad del alma según su virtud más perfecta y más completa".

Con lo anterior podemos ya empezar a despejar ciertos equívocos, en cuya elucidación, por otra parte, se irá declarando más lo que queda dicho. Lo haremos con respecto sobre todo a los máximos detractores que ha tenido la ética aristotélica, y que han sido probablemente los estoicos y Kant.

VIRTUD Y VIRTUOSISMO

La ética estoica se presenta, como es bien sabido, como una ética que pone en la virtud, y en la virtud autosuficiente, el último fin de la conducta humana, y se declara por ello, con el orgullo habitual del estoico, superior a toda ética de cualquier tipo.

Si el aristotelismo no puede aceptar esa proposición, es por la sola razón de que la virtud no es para Aris-

tóteles un acto completo, sino apenas una disposición habitual, algo medianero entre el acto propiamente dicho y la potencia indiscriminada, común a todos los hombres, de proceder en este o aquel sentido. Es un principio de acto, un acto rudimentario si se quiere, pero todavía no el acto en su plenitud. Aristóteles ha dicho en alguna parte que si bastara con la virtud —sin que su ejercicio fuese por sí mismo un valor positivo—, la vida perfecta sería la del virtuoso dormido. Por lo demás, los estoicos, que eran más retóricos que filósofos, no parece que hayan distinguido con mucho cuidado entre la virtud en sí y su ejercicio, de modo que si al hablar de la virtud querían de hecho significar la virtud ejercitada, no habría por este lado entre ellos y el aristotelismo sino una cuestión de palabras.

No creo, sin embargo, que haya sólo esto de por medio, sino más decisivamente esa otra tremenda cuestión de la autarquía de la virtud, preconizada por los estoicos, o sea la independencia absoluta de la vida moral con respecto a los bienes exteriores, empezando éstos con el propio cuerpo. Y éste sí que es uno de los puntos más espinosos de la ética aristotélica, sobre el cual no me es posible ahora sino deslizar unas cuantas observaciones.

Digamos ante todo que en lo que hace a la mayor de todas las virtudes aristotélicas, la sabiduría, una de las razones de encomiarla tanto el Filósofo radica precisamente en que la contemplación no requiere, o apenas en grado mínimo, la posesión de aquellos bienes; y ello porque su acto es un acto espiritual y referido a objetos espirituales. En las virtudes morales, sin embargo, es innegable que Aristóteles estima necesario en muchas

de ellas el concurso mayor o menor de recursos extrínsecos.

La explicación de esta demanda la encontramos en el hilo conductor que hasta ahora vamos siguiendo. Es que a Aristóteles le preocupa no sólo la disposición interior, sino el acto completo, el acto pleno y rotundo como la esfera parmenídica, y que en casi todas las virtudes morales recae sobre cierta materia de la cual ha forzosamente menester para su cumplimiento. Estamos lejos del virtuosismo estoico de la virtud. La recta intención y el motivo básico del deber (τοῦ καλοῦ ἕνεκα) aparecen también con gran fuerza, pero casi con la misma la necesidad de la obra perfecta, armoniosa, consumada. De aquí, entre otras razones, ese tono estético y de esplendor formal que tiene la vida moral dentro de la ética aristotélica, obra de un griego al fin, y que constituye por cierto uno de sus mayores encantos, a lo menos para quien no esté tocado de la tristeza kantiana y protestante.

Si algo faltó a Aristóteles en este punto fué quizá el haber profundizado un poco más en la vida interior para llegar a comprender que, desde el punto de vista de la moralidad del agente y de su perfección individual, tanto da la virtud en hábito como la virtud en acto cuando éste es imposible. A esto no alcanzó Aristóteles, como ningún griego, porque, como lo sabemos de sobra, este mundo de la vida interior y del alma a solas consigo y con Dios, no lo conoció sino por atisbos la antigüedad precristiana.

Quédese pues esto ahí, y prosigamos ahondando en este acto o energía del alma, como dice Aristóteles, y que él llamaba *eudaimonía* y nosotros felicidad.

EUDEMONISMO Y HEDONISMO

Tengo para mí que ha sido sobre todo un azar de evolución semántica el que ha llevado a confundir tan lamentablemente la ética eudemonista con la ética hedonista, o en términos más simples, felicidad y placer. Esta palabra de "felicidad", en efecto, evoca irremediablemente la representación de estados placenteros, y lo que es peor, de placeres físicos. Cosa semejante, por lo demás, ocurre con el vocablo equivalente en las lenguas modernas que conozco o de que puedo darme cuenta, pues aun el alemán, que sabe distinguir entre *glücklich* y *glückselig*, no elimina del todo de esta última voz la evocación de cierto placer, si bien de un orden noble. No fué así, según creo, con el *felix* latino, epíteto nada muelle, aplicado como de rigor a la majestad imperial al lado de los otros de ínclito, augusto y vencedor.

Mas no obstante el reblandecimiento de nuestro vocablo actual, no encontré otro mejor para traducir a nuestro idioma la *eudaimonía* aristotélica. El otro en que llegué a pensar, el de "beatitud", tiene por el contrario ese toque ultraterreno que le ha dejado la tradición cristiana, y me pareció impropio, por tanto, para designar algo que, como quiera que sea, tiene que ver con la condición del hombre en este mundo. Por otra parte, no pude acabar de resolverme a dejar el vocablo aristotélico tal cual, modificando apenas su grafía, porque si en una discusión técnica está bien que hablemos de "eudemonía" cuantas veces queramos, no lo estará en

una traducción donde sólo han de recibirse las voces aceptadas no diré que en el diccionario —esto no tiene en absoluto importancia—, sino en el habla más usual. De aquí cabalmente la necesidad de puntualizar bien lo que quiere aquí decir una palabra que no dice ya eso exactamente en su empleo cotidiano.

La eudemonía aristotélica, pues, la *eudaimonía,* no quiere en absoluto decir placer, ni lo supone en ninguna de sus notas esenciales. En su raíz etimológica no expresa sino la condición de quien tiene un buen genio o demonio interior que de algún modo le asiste en la rectitud de su conducta o en su ventura personal. Esto era algo familiar a la mente helénica, y sin que, por supuesto, esa apelación al demonio interior tuviese, como en Sócrates, una intención revolucionaria contra la religión de la ciudad. De otra parte, el famoso fragmento de Heráclito según el cual el carácter moral del hombre es para él su genio bienhechor (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων), asociaba íntimamente las dos nociones de ética y eudemonía, y no es aventurado suponer que Aristóteles debió haber pensado frecuentemente en ese aforismo al fundar su ética sobre la eudemonía. Si lo miramos bien, la ética aristotélica vendría a ser, bajo cierto aspecto, el desarrollo conceptual de la intuición heraclitana: la idea de que la verdadera felicidad humana radica en la formación del carácter, en la estructura de un *êthos* virtuoso y activo.

Si el placer, por lo tanto, no aparece formalmente en la vieja noción helénica de la eudemonía, menos aún en la concepción específica que de ella tiene Aristóteles, y que no es otra, según quedó dicho, que la actividad del alma según su más eminente virtud. Ahora bien, el

placer en cualquiera de sus especies es un estado esencialmente pasivo. Puede ir sin duda precedido o acompañado de una actividad todo lo intensa que se quiera; pero considerado en sí mismo, en el momento del goce, el placer es una impresión que se recibe y no una acción, sea inmanente o transitiva.

Lo que ha inducido en esto a confusión es la estrecha asociación práctica entre actividad y placer, cosas que por lo común van juntas en la triple relación temporal de antecedencia, concomitancia y consecuencia. Y Aristóteles, que no hace aspavientos de nada y que le da al placer el lugar que debe tener en la vida humana, percibe esa relación con gran claridad y la afirma con gran énfasis, no dudando en declarar que la vida feliz (ya sabemos ahora lo que esto quiere decir) es *también* la más placentera. ¿Por qué? Sencillamente porque, conforme al orden establecido por la Providencia, toda actividad propia de cualquier ser dotado de conciencia es para él en circunstancias normales fuente de placer, y tanto más cuanto la actividad sea más específicamente propia de tal ser. De este modo, la actividad intelectual, que es para el hombre su obra específica, su *ergon*, la única función que lo distingue del resto de los vivientes, será también para él, si nada hay que por otro lado lo impida, origen y causa del más alto placer, por lo cual Aristóteles declara que la sabiduría encierra deleites maravillosos.

La libre fluencia de la energía espiritual es el más inexhausto manantial de dicha. No otra cosa decía Bergson cuando afirmaba que la intuición filosófica podría darnos la Alegría. Poner todo esto en evidencia e inclusive hacer del placer un motivo pedagógico secun-

dario, estimulante de la actividad virtuosa, no significa en modo alguno fundar la ética sobre el placer. Es simplemente reconocer algo que sólo por fariseísmo o puritanismo se puede desconocer. La ética cristiana no es a buen seguro una ética hedonista, y sin embargo, llenos están los libros sagrados de expresiones como aquélla: "Mi corazón y mi carne se alegraron en Dios vivo"; expresiones que denuncian la redundancia del júbilo hasta en la parte sensible.

Es cierto que hay un momento —en los capítulos dedicados al placer en el libro VII de la *Etica Nicomaquea*— en que Aristóteles parece identificar el placer con el sumo bien o felicidad. Pero, en primer lugar, ni esto mismo está del todo claro, y los exégetas no han podido aún ponerse de acuerdo. Para Léonard, por ejemplo, no ofrece dudas esa identificación, en tanto que para Gillet y para Festugière (que nos ha dado una monografía exhaustiva sobre este punto) Aristóteles no dice otra cosa sino que Espeusipo no ha logrado refutar *con sus argumentos* la tesis hedonista de Eudoxio, dejando Aristóteles su propia opinión en suspenso. Y en segundo lugar, sea de ello lo que fuere, es incuestionable que en el otro tratado del placer que está en el libro X (tratado reconocido unánimemente como posterior al del libro VII) Aristóteles distingue sin sombra de duda entre el acto constitutivo de la eudemonía y el placer que ordinariamente la circunda como su clima normal y que vendría a ser, según su propia imagen, como la hermosura que irradia de la salud juvenil. Lo que quiere decir que, en el peor de los casos, el Filósofo llegó en cierto momento a confundir dos cosas —que luego distinguió con máximo rigor—, desorientado tal

vez por el hecho de ser ambas coextensivas, esto es, de tener la misma área de aplicación. En cuanto a saber por qué dejó en la misma colección de apuntes (que luego pasaron a ser la *Etica Nicomaquea*) dos exposiciones sobre la misma materia, duplicatorias en general y en parte contradictorias, es ya una mera curiosidad filológica, y puede aceptarse la conjetura de Festugière de que la vida no le dió tiempo a Aristóteles para poner en orden sus papeles, no atreviéndose después sus herederos a tocar nada en la herencia literaria del maestro. Así se explicaría ese pequeño monstruo filológico, como llama Festugière al doble tratado del placer, y que es el único de tal especie que tenemos en la *Etica Nicomaquea*, en lo demás tan armoniosamente una.

Hay una frase de Aristóteles que ilumina vivamente la naturaleza de la felicidad, y que puede esclarecer más aún lo dicho en cuanto a su diferencia del placer. Es aquella en que el Filósofo dice que la eudemonía es "inconnumerable" con los demás bienes. Esta expresión ha dado harto quehacer a los intérpretes, y no todos la han entendido bien. Entre los antiguos, Alejandro de Afrodisia la entendía en el sentido de que la felicidad contiene todos los bienes, como la ciudad a todos los ciudadanos; y Heliodoro, por su parte, en el de que la felicidad es el ápice de las cosas deseables. Pero Aspasio, que es entre los gréculos de Bizancio el más sagaz comentador de la *Etica Nicomaquea*, opúsose a ambas interpretaciones, aceptando que la felicidad puede comprender todos los bienes, pero no necesariamente, y que en todo caso no se une a ellos por yuxtaposición o acumulación, porque "no está en su línea", como dice muy bien Aspasio. De modo, pues, que la "inconnumerabi-

lidad" de la felicidad con relación a todos los demás bienes (entre los cuales está el placer) no significa sólo que ella sea un bien mayor que todos o cualquiera de ellos, sino que no puede incluírsela con propiedad en la enumeración que de ellos se haga, como si fuese el último término de uan serie; y que, por ende, no aumenta o disminuye sino en función de su acto propio y no por adición o sustracción de los otros bienes. Es, como dice Aristóteles, autosuficiente.

Muy lejos de haber subordinado la felicidad al placer, Aristóteles ha insistido reiteradamente en que la eudemonía es cosa de suyo firme y estable, y que persevera en medio de las mayores desgracias y casos de fortuna. Es pues algo distinto de los goces pasajeros, que alternan con las penas en incesante rotación como la Osa Mayor alrededor del polo, según la imagen de Sófocles. La única restricción que hace Aristóteles es que en alguno de aquellos extremos funestos el hombre no podrá ser "*makarios*", esto es, bienaventurado, empleando el Filósofo adrede una palabra que con propiedad se aplica no a la felicidad humana, sino a la divina, lo cual deja abierta la posibilidad de cierta felicidad meramente humana aun en ese caso límite. Y pone por ejemplo las desgracias de Príamo, quien hubo de contemplar la ruina de su patria y el degüello de sus hijos en su misma presencia. Todo lo cual quiere decir que es menester alguna experiencia de ese género que enajene al hombre y que, aboliendo el ejercicio de la razón, haga imposible la actividad racional en que consiste la felicidad humana. Aristóteles, una vez más, no está ni con los epicúreos ni con los estoicos, puesto que para él la felicidad no es ni una *posesión* de bienes

ni un *estado* psíquico, sino una *actividad*, que puede sin duda ser fomentada, impedida o eventualmente abolida por alguna posesión o estado, pero que, en definitiva, es formalmente independiente de ellos.

No se me oculta aquí tampoco que, desde el punto de vista de la ética cristiana, puede asegurarse más aún la autosuficiencia de la felicidad, la cual no es otra cosa para el cristiano que la unión con Dios por la caridad. Este vínculo, sobrenatural como es, está de suyo fuera de toda conciencia humana perceptiva, y nada pueden hacerle los más tremendos accidentes de la fortuna, de modo que nada importaría la cesación total de la actividad racional para que esa felicidad siguiera subsistiendo. Mas por otra parte no tendría aquí sentido hablar de "autosuficiencia" en términos absolutos, puesto que la caridad, como todas las virtudes sobrenaturales infusas, es don gratuito de Dios. Y en fin, nadie pretenderá insinuar que Aristóteles haya hecho inútil la venida de Cristo. Lo único que él sostuvo frente a los precursores del estoicismo es que, dentro de una ética del esfuerzo humano y del despliegue de todas las energías, el acto es mejor que el estado, y que ese acto puede resultar imposible —para poner otra comparación cara a la antigüedad— dentro del toro incandescente de Fálaris.

Debemos aún resolver la dificultad que proviene de aquel otro pasaje en que Aristóteles pone como condición de la felicidad una vida completa, perfecta, acabada o madura, que de cualquiera de estos modos podría traducirse *bíos téleios*. Esta aporía, a decir verdad, se desenvuelve en dos. La primera, si la felicidad estaría de tal suerte condicionada a la sucesión temporal que

estuviera en razón directa de su incremento. La segunda, si la totalidad del ciclo vital postula la inclusión de la muerte, y en qué medida, por tanto, la muerte infeliz afecta a la vida feliz.

Cuanto a lo primero, empecemos por notar que Aristóteles habla de *βίος*, que es la vida humana propiamente dicha, la vida organizada con arreglo a un plan, cualquiera que éste sea, y no de *ζωή*, que es la vida como pura naturaleza, y que, filosóficamente hablando, no es ni feliz ni desdichada, por lo cual Aristóteles dice en otra parte que ni de los niños ni de las bestias puede predicarse la eudemonía. Pues por la misma razón, Aristóteles pide para tal vida cierta dilatación temporal, porque en un ser como el hombre, más discursivo que intuitivo, hace falta tiempo para que la inteligencia, todo lo imperfectamente que se quiera, pueda entrar en posesión de su patrimonio espiritual de esencias y valores. "*Il faut attendre que le sucre fonde . . .*", ha escrito Bergson para señalar la importancia del tiempo; y cuánto más habrá que esperar para consumar un acto de sabiduría. Con lo cual se liga también aquella otra advertencia aristotélica de que los jóvenes no son por lo común los sujetos más aptos de esta felicidad filosófica, porque la inteligencia no ha adquirido en ellos la madurez ni el señorío sobre las pasiones que demanda una actividad intelectual más o menos desembarazada. Así pues, no hay inconveniente en conceder que la eudemonía aristotélica tiene una dimensión temporal, porque, después de todo, el hombre es un ser temporal. Pero esto no quiere decir que la felicidad no pueda darse toda en un instante, como lo dice expresamente Aristóteles en la *Metafísica* al comparar esos

momentos fugitivos de contemplación con la bienaventuranza inalterable del Primer Motor; ni tampoco que la felicidad sea la suma de las experiencias sucesivas, por mucho que éstas contribuyan a hacer más perfecto su acto específico. Por lo demás, hemos de remitirnos aquí a los insuperables análisis bergsonianos que acabaron con la representación espacial del tiempo y nos mostraron la duración psíquica como lo que realmente es, como una transformación continua de todo lo pasado en lo presente, más la novedad imprevisible de lo presente: temas y experiencias que en verdad no han pasado, sino que se funden y organizan en la inesperada eclosión de otras nuevas. El desarrollo de una sinfonía sería la representación simbólica más adecuada, como lo es acaso también de la felicidad. En un instante todo, pero todo en el tiempo.

En cuanto a si la muerte está o no necesariamente incluída en ese amplio ciclo vital dentro del cual se encuadra ordinariamente la felicidad humana, es ya otra cuestión que Aristóteles, más aporético de lo que muchos suponen, resolvió por la negativa, aunque a decir verdad sin mucha decisión. Es como si hubiera tenido cierto presentimiento de lo que ha visto la filosofía contemporánea, a la luz de la cual vemos la muerte no tanto como el fin de la vida cuanto como su supremo carácter definitorio, sin el cual la vida ha estado apenas en estado incoativo. Desde este punto de vista, la muerte feliz sería tal vez algo necesario a la vida feliz. Pero no sigamos por aquí, pues estaríamos fuera del aristotelismo y abordando de propia cuenta un problema que Aristóteles no llegó a plantearse en los mismos expresos

términos, aunque ciertamente despertó en él una interrogación punzante.

Después de todo lo dicho, debe ser perfectamente claro que por motivo alguno pueden confundirse eudemonismo y hedonismo. La felicidad es la prosecución y conquista del bien racional, no del bien placentero. Al primero se dirige inmediatamente la voluntad sin necesidad de ningún intermediario sensible. Y por más que en el orden providencial de la naturaleza el segundo siga ordinariamente al primero, el placer es siempre un epifenómeno, o sea no un *prius*, sino un *posterius* tanto en la ejecución del acto como en la intención del agente, pues si alguno trastocara esos términos en su propósito, ése sí que obraría inmoralmente, y no faltan en Aristóteles textos que así lo consignan. En cuanto a la felicidad, no es ella para Aristóteles, como para Epicuro o Bentham, una suma, ni siquiera una jerarquía de placeres. Inconmensurable con los demás bienes, la felicidad no se compone de partes, sean homogéneas o distintas, puesto que es, como Dios, superior al número. Y por lo demás, cumple advertir que si en esta traducción se habla casi uniformemente de placer, ha sido sobre todo por conformarse al invariable vocablo griego, pero que bajo tal nombre tienen cabida todos los otros, en que tan pródigo es nuestro idioma, de gozo, deleite, alegría o sencillamente satisfacción, la satisfacción de la buena conciencia, sentimiento este último que ni los más austeros moralistas han podido proscribir del campo de la moral.

ARISTOTELES Y KANT

Nada, pues, habría que agregar sobre esto si no fuese porque Kant, en esto como en todo, ha dejado sentir su poderosa influencia, haciendo tragar a los filósofos cosas enormes que jamás habrían engullido de habérselas dado otro que un filósofo alemán.

Según Kant, en efecto, toda ética material es forzosamente inductiva, empírica y de bienes contingentes; y forzosamente también, se funda en la existencia de estados de placer sensible producidos por los objetos de la experiencia. No hay por consiguiente para Kant diferencia alguna entre el eudemonismo de Aristóteles y el hedonismo de Aristipo, porque todas las inclinaciones y sentimientos del hombre son egoístas y de origen sensible, *con una sola excepción*: el sentimiento de respeto a la ley moral, cuya representación es el único resorte éticamente valioso de la voluntad.

Esta sombría y grandiosa ética del Deber tuvo en el mundo burgués y tiene en el trágico mundo actual una resonancia muy explicable, porque ni uno ni otro han conocido otras vivencias que la del placer sensual llevado hasta la exasperación o la del deber sin límites al servicio de una comunidad que lo reclama todo sin molestarse en persuadir a la inteligencia. En estas condiciones es natural que no pierda su ascendiente una ética en la que Scheler vió "la traición de la alegría y el amor como las fuentes más hondas del ser y del actuar morales". Y Schiller por su parte, en los mismos días de Kant, haciendo también hincapié en la exclusión

de todos los otros motivos éticos fuera del deber, observaba que "este hombre excelente se preocupó desgraciadamente por los criados de la casa tan sólo, mas no por los hijos".

Lo menos que se puede decir de las proposiciones kantianas arriba extractadas es que son enteramente arbitrarias. Sólo por respeto a Kant ha podido admitirse que el sentimiento de respeto a la ley moral sea el único sentimiento éticamente valioso. Y sólo porque él lo dijo hay quienes han podido creer que la voluntad que no se determina por la formalidad de la ley moral, no puede hacerlo sino por un bien sensible y bajo la razón del placer. Esto no tiene ninguna justificación, y equivale a confundir el *bonum delectabile* con el *bonum intelligibile*, que no tiene en absoluto necesidad de ninguna representación hedonística para mover eficazmente la voluntad rectamente ordenada.

Esta es y no otra la orientación de la ética aristotélica, que por ello empieza asentando la proposición general de que todos los seres, el hombre conscientemente, tienden o aspiran a algún bien, siendo precisamente la misión de la Etica la de proponer a la voluntad su bien verdadero, y no necesariamente, como Hume o Spencer, por empirismo o inducción, sino, como Aristóteles, por la intuición esencial y apriórica de lo más valioso en el hombre y de sus correlatos ontológicos y axiológicos. Y a ese bien, una vez esclarecido, se dirige la voluntad no sólo por el camino del deber, sino también por los del amor y el entusiasmo. Por algo Aristóteles emplea al principio de la *Etica* el mismo verbo con que en la *Metafísica* designa el movimiento amoroso del universo hacia el Primer Motor, como para dar a en-

tender que aquí no se trata sino de ajustar racionalmente la voluntad humana a ese movimiento cósmico. Es así como nace esta ética que es más ética del sumo bien que ética del deber; ética del sumo bien a que debe tender el hombre como decía el salmista que recorría la vía de los mandamientos: "con corazón dilatado", con amor y alegría, y no simplemente por la inexorable imposición del deber.

Kant, a lo que parece, no entendió bien a Aristóteles, sino que lo interpretó a la luz de la filosofía inglesa de su tiempo, que fué, con harto motivo, el blanco de sus ataques y la razón de ser de las Críticas. Al igual que Hume, no vió en la naturaleza sino un caos de sensaciones; y al igual que Hobbes, no vió en el hombre sino una turbulenta masa de excitaciones sensitivas y apetitos rapaces, cosas ambas que, como ha dicho Scheler, requieren un principio activo y organizador: una razón teórica y una razón práctica, ambas kantianas, y la última de las cuales constituye de cierto algo mejor que el Leviatán político para enfrenar las concupiscencias. Si Kant no hubiese entendido a Aristóteles en función de esos otros filósofos, no se explicaría que en la *Crítica de la razón práctica* defina la felicidad como "la conciencia que tiene un ser racional del placer de la vida" (definición digna de Madame de Sevigné), ni que más adelante afirme que el principio de la felicidad no guarda relación sino con la facultad apetitiva inferior. Esto es ni más ni menos que pasar por alto lugares comunes del aristotelismo, como es la distinción entre apetito racional y apetito sensitivo, entre voluntad y concupisciencia, entre βούλησις y ἐπιθυμία. Ahora bien, el apetito inferior se determina, claro está, por los bienes sen-

sibles, particulares y contingentes, y una ética como la inglesa fundada en tal principio está abierta con razón a todas las críticas de Kant. Por el apetito racional o la voluntad es otra cosa y se determina no por el *factum* ciego de la ley moral, sino esclarecida por la representación teórica del bien inteligible, que en las grandes éticas es el Bien en sí, la Idea, o mejor aún el Dios vivo, el "viviente eterno y óptimo" de que ha hablado Aristóteles en la *Metafísica*. ¿Tiene algo de vituperable una ética cuyos supremos valores están ordenados a este bien sumo, y que a la energía espiritual empleada en su conquista, al acto disparado hacia él lo llama felicidad?

No es mi propósito hacer un análisis comparativo de la ética aristotélica y la ética kantiana, que por lo demás sería muy interesante, puesto que ambas son momentos muy altos del espíritu humano. Sin embargo, no quiero abandonar esta confrontación que hube de hacer entre una y otra para aclarar más aún la naturaleza de la eudemonía, sin abordar la cuestión, tan debatida hasta ahora, de si la ética aristotélica podrá también llamarse una ética del deber, o en otros términos, si Aristóteles no habrá pasado por alto (como no ha dejado de imputársele) este tema del Deber, que es ciertamente fundamental en toda ética, y que en Kant ha alcanzado un desarrollo grandioso. Es lástima que en él sea el deber una intuición ciega de la razón práctica, y que no lo haya fundado en la orden de una autoridad suprahumana, sin cuyo fundamento, dice Scheler, "no tiene sentido hablar de un deber que se cierne en el aire". Así y todo, Kant ha mostrado también, al igual que Aristóteles, una religiosidad profunda en la vivencia que tiene del imperio absoluto de la ley moral.

Sobre si la noción del deber moral, tal como hoy la entendemos, está o no en la ética aristotélica, lo más acertado sería quizá decir que sí está, pero a medias e imperfectamente. El término que más se le aproxima, el impersonal δεῖ, tiene en efecto en Aristóteles el sentido de algo incondicionalmente compulsorio, o sea —hablando en lenguaje kantiano— que no es el imperativo hipotético de la norma técnica, sino el imperativo categórico de la norma ética. Sólo que esa expresión (como el *decet* o el *oportet* latino que le son equivalentes) denota también, y quizá sobre todo, cierta relación de mera conveniencia objetiva entre los términos relacionados, sin imponer, hablando en rigor, un mandato absoluto. Los mismos moralistas postaristotélicos se dieron cuenta de esto, y por eso forjaron el otro término de καθῆκον que Cicerón tradujo por *officium*.

Todo ello quiere decir, llevando las cosas al extremo, que Aristóteles no tuvo (como no podía tenerla) la clara noción de esa necesidad interior de la conciencia que se siente obligada por un mandato que emana en última instancia de un Dios personal y providente que cuida de sus criaturas; de otro modo es ininteligible la idea del deber. Pero esa noción sólo la tuvo por revelación el pueblo judío, y posteriormente y por la misma vía la recibió el cristianismo. Si Kant la tuvo fué como heredero de la tradición cristiana, por mucho que se empeñase en hacer de la ley moral un *factum* inexplicable de la razón práctica. Aristóteles hizo cuanto podía hacer al incluir la noción del deber en el complejo de necesidades objetivas a que el hombre ha de ajustar su conducta de acuerdo con su dignidad de ser racional. De aquí no se sigue (como ha llegado a decirse) que den-

tro de la ética aristotélica el hombre pueda impunemente violar esa conveniencia o armonía de sus acciones, ni tampoco que al someterse a ella proceda por un motivo egoísta, porque constantemente recalca Aristóteles el carácter desinteresado de su moral al decir que el motivo de nuestra acción debe ser τοῦ καλοῦ ἕνεκα, o sea por el bien mismo sin otra consideración; ese bien que es a la par un bien hermoso. Es una ética —ya lo hemos dicho— estética; pero no una ética que se resuma en estética.

Dilucidado lo anterior, pasemos a examinar el otro cargo de mediocridad o laxitud que, al lado de la supuesta tendencia hedonística, es uno de los que más han contribuído a empañar la dignidad de la ética aristotélica por una incomprensión que a veces se sentiría uno tentado a calificar de voluntaria.

EL TERMINO MEDIO

Es asombroso que todavía hoy y en esta Biblioteca Clásica Universitaria, haya humanistas que puedan escribir lo siguiente con referencia a la ética aristotélica: "Dentro de la moral humana se da una cierta virtud con un imperativo originalísimo y casi inmoral para una moral absoluta, que es la *prudencia*, rebajadora y descontadora de las exigencias infinitas y desconsideradas del Bien ideal, para dejarlas, por un regateo humano, en un *término medio* . . ." (García Bacca: "Introducción al Fedro", p. CXIV.)

En su lugar diremos algo sobre la prudencia, y por ahora limitémonos al término medio, viendo en

ambos casos cómo debe entender esas voces el filósofo y no cómo las usa el burgués o el hombre de la calle.

Como en otros puntos, aquí también hay que empezar por fijarse en el vocablo griego μεσότης, que no se puede traducir por "mediocridad", Cicerón lo vió tan bien que rechazó expresamente el sustantivo *mediocritas* y forjó el de *medietas* para dar la traducción exacta del término aristotélico. En castellano no tenemos desgraciadamente tanta libertad para deslizar un neologismo semejante, y por eso empleamos la expresión de "término medio" o "posición intermedia"; pero sí debemos tener en cuenta el paso del término por el latín ciceroniano (que no es poco decir), pues ilumina tanto su comprensión. Ahora bien, a Grocio, que escribía en latín, pareció habérsele olvidado todo eso cuando en aquel célebre *obiter dictum* del *De iure belli ac pacis*, impugna la doctrina aristotélica sobre la base de que "*ille naturam ipsam virtutis in mediocritate affectuum actionumque posuerit*".

Entrando al fondo del problema, sea lo primero observar que la doctrina del término medio se aplica sola y exclusivamente a las virtudes morales y no a las intelectuales, cuya supremacía no creo que pueda ofrecer duda alguna dentro de la ética aristotélica. Es evidente, por ejemplo, que la sabiduría, cuyo acto más propio es el conocimiento y amor del Ser Infinito, no puede tener límite alguno como no sea el de las limitaciones ontológicas de la criatura, y otro tanto dígase en su esfera de la ciencia o del arte. "La medida del amor de Dios es amar sin medida", dijo San Agustín. Y Grocio también algo semejante: "*Deum nimium colere non possumus*", lo que está muy bien, salvo que Grocio lo

dice para atacar a Aristóteles, quien jamás puso en esto término medio, como en ninguna de las virtudes intelectuales. Es cierto que al final del capítulo VII del libro II hay una frase que pudiera dar pie a la conjetura contraria; pero casi todos los intérpretes o editores (Grant, Ramsauer, Burnet, Stewart, Rackham . . .) la tienen por indudable interpolación, no sólo por la razón filológica de que el adjetivo empleado en ese lugar para designar las virtudes intelectuales es un *semel dictum* que no aparece en ninguna otra parte del *Corpus aristotelicum*, sino por la razón filosófica de que esa expresión es completamente absurda dentro de la ética aristotélica. "Hablo por supuesto de la virtud moral", dice terminantemente Aristóteles cuando postula la doctrina del término medio; y en el tratado de las virtudes intelectuales (libro VI) no hay nada en absoluto que autorice a predicar de éstas eso mismo.

Si ha habido en este particular alguna confusión, ha sido no por obra de Aristóteles, sino por la ociosa curiosidad de sus comentadores que se pusieron a pensar si *per accidens* o por metáfora no podría hablarse también en ese terreno de cierto término medio, como al reglamentar el culto público la autoridad competente, o al moderar el maestro el ansia de saber o el director espiritual la devoción indiscreta, o en otras ocurrencias semejantes que no son sino verdaderas ocurrencias y entretenimiento escolástico. La doctrina aristotélica pura, una vez más, ubica el término medio únicamente en el campo de las virtudes morales. Y la razón de esto no está en que Aristóteles postule un heroísmo intelectual al lado de una moral práctica acomodaticia, sino sencillamente en que las virtudes intelectuales son, como su

nombre lo indica, virtudes de la inteligencia, virtudes del *logos*, el cual no consiente medida alguna ni en sí mismo ni en relación con los objetos de su experiencia inmanente, formas inteligibles que no ofrecen la resistencia de una materia extraña, rebelde y cuantitativa. De consiguiente, no pueden ser esas virtudes μεσότητες determinadas por el λόγος, sino que son puros λόγοι, ni más ni menos.

En las virtudes del carácter, por el contrario, la inteligencia y la voluntad se enfrentan a una materia (pasiones y acciones) que Aristóteles consideró de algún modo como magnitud, y susceptible por tanto de cierta cuantificación. ¿Es esta una concepción errónea? No lo creo así, por más que un bergsoniano radical, si es que los hay todavía, pondría el grito en el cielo ante esto de querer cuantificar lo psíquico. Pero tampoco es una verdad incontrovertible, a lo que me parece, la cualificación extrema que Bergson quiso introducir en la vida espiritual a tal punto que faltarían palabras en cualquier idioma para distinguir una sensación de otra y un sentimiento de otro. Y no es sólo cuestión de palabras, pues ¿qué impide designar con el mismo nombre la concupiscencia de Don Juan o la de cualquiera de los míseros mortales, o el amor de Dios de un cristiano común y corriente así como el de San Juan de la Cruz? Es posible además que, como lo apunta Piat, Aristóteles no haya tenido en cuenta en su análisis de la cantidad la cantidad intensiva (como lo había hecho Platón), limitándose al número y la extensión en su definición de la cantidad. Como quiera que haya sido, Santo Tomás supo poner las cosas en su punto haciendo ver que la cuantificación de la pasión no quiere decir sino la intensidad

o relajación de algo cualitativo: "*intensio et remissio qualitatis in subiecto*". No hay pues de qué asustarse ni suponer que se trate de congelar la corriente psíquica o cosa semejante.

Ahora bien, Aristóteles pensó que en la materialidad de la acción realizada o en la fluencia de la energía pasional debe haber un punto tope, como si dijéramos, cuyo preciso acierto es la condición material de la virtud, y cuya falla, por exceso o por defecto, es a su vez la condición del vicio. A ese punto lo llamó término medio, no en el sentido de que haya de estar a igual distancia de los extremos (jamás dijo Aristóteles tal cosa), sino sólo para indicar que es medianero entre ambos.

El haber llevado a la moral estos símiles matemáticos era algo que en el mundo antiguo no desconcertaba a nadie en lo más mínimo. En mayor o menor medida todos participaban del espíritu pitagórico, cuyos secuaces habrían podido proferir, con referencia al Número, aquel verso de Wordsworth: "*And the most ancient heavens by thee are fresh and strong.*" Es a nosotros, tristes hijos de Newton y Descartes, a quienes en materia moral resulta antipática tal referencia; y por ello el más ilustre de ese linaje, Kant, acusó a Aristóteles de haber establecido una diferencia meramente cuantitativa entre virtud y vicio.

En esta apreciación, una vez más, ha sido injusto Kant. Quien tan bien supo distinguir entre lo material y lo formal debió haber visto que la necesidad de cierta masa, por decirlo así, para la acción exterior y la corriente afectiva, no es, como queda dicho, sino la condición material del acto virtuoso, cuya formalidad de tal le viene en absoluto de otra parte. Grant y Ste-

wart han traído a este propósito con mucho acierto la analogía de la obra de arte, en que posiblemente debió de haber pensado Aristóteles. De cierta materia y en cierta cantidad necesitaba Fidias para una estatua de Zeus, y no por ello hay sólo una diferencia cuantitativa entre su obra y la de un mamarracho. Y el director de un coro ha de incluir o excluir esta o aquella voz para la armonía del conjunto. Pero la belleza de la obra tiene evidentemente su propia legalidad, y no reparamos ni poco ni mucho en la materia empleada cuando estamos absortos en la contemplación de la forma.

Esta formalidad de la virtud, además, la ha destacado vigorosamente Aristóteles en un célebre pasaje que debiera por sí solo bastar para dilucidar la cuestión, y ha bastado en efecto a todos los que leen esas páginas con ojos limpios de prejuicios. Es aquél en que dice: "Según su sustancia y la definición que expresa su esencia, la virtud es medio; pero desde el punto de vista de la perfección y del bien, es extremo": palabra esta última que puede sustituirse por las de cima, cumbre o pináculo, que todo esto significa el vocablo aristotélico. Lo que quiere decir que si hemos de definir la virtud como disposición natural neutra, sin hacer intervenir aún elementos axiológicos, y señalar la diferencia específica que en esa condición genérica la distingue del vicio (que es también una disposición o hábito), habrá que decir de ella que es un medio; pero que si se quiere calificar su poder de bien y su valor absoluto, habrá que decir que es un máximo. Ambos puntos de vista, por tanto, el de naturaleza y el de valor, están pulcramente deslindados. Así lo ha notado, entre otros, Nicolai Hartmann, al decir que el medio ontológico no de-

roga en nada al máximo axiológico que encontramos en la definición aristotélica.

No es pues esta moral del bien y de la perfección una moral de componenda y regateo, sino por el contrario, un inexorable afán por encontrar en cada caso el término medio que es, en su singularidad axiológica, un extremo absolutamente distante e incomparable con los vicios opuestos. Es como un blanco ideal a cuyo acierto conspira todo el esfuerzo humano. Es una moral sobremanera ardua y difícil. Habría regateo y sería entonces la virtud un vicio mayor o menor que otro (y los vicios a su vez virtudes atenuadas o extremadas), si dentro del exceso o defecto vicioso pudiera haber término medio, o dentro del término medio exceso o defecto. Pero esto lo ha rechazado Aristóteles con toda energía al decir que "no hay término medio del exceso ni del defecto, como tampoco exceso ni defecto del término medio". Así que el término medio, una vez más, es para cada uno y en cada circunstancia algo único en que no cabe transacción de ninguna especie ni se puede alargar o acortar a gusto de la prudencia burguesa. O como dice el autor *De divinis nominibus*, glosando a Aristóteles: *"Bonum contingit uno modo; malum multifarie."*

Si esta no es una moral difícil, no sé cuál podrá ser. Y que no se quiera tampoco acusarla de laxitud por haber dicho Aristóteles que el término medio es, salvo en la justicia conmutativa, un medio subjetivo, *quoad nos*, variable en cada individuo y en cada circunstancia. Esto no es rebajar o descontar, como se pretende, "las exigencias infinitas y desconsideradas del Bien ideal", sino sencillamente señalar las condiciones de encarnación de esa forma pura, de ese valor, en el mundo de la ma-

teria, principio de individuación incomunicable. Hay siempre por ello en la norma absoluta un margen de indeterminación no con respecto a la bondad o malicia del acto en general (que nadie ejecuta), sino del acto concreto, que es con el que tenemos que habérnoslas; y de ahí la remisión final al juicio de la prudencia, que está muy lejos de ser una virtud arbitraria. No es la moral de Aristóteles, a buen seguro, una moral *überhaupt* para platonizantes alemanes, sino la ética del hombre vivo en la sociedad y en la historia, en quien el Bien ideal tiene que refractarse en una multitud de tonalidades variables e imprevisibles.

Las fuentes extrínsecas y sugestiones de todo género, literarias o científicas, en que Aristóteles haya podido inspirarse al elaborar su doctrina del *medium virtutis* —y en cuyo minucioso recuento tanto se complacen los eruditos—, importan poco para su apreciación filosófica. Haya sido Hesíodo, el epigrama délfico, la medicina hipocrática, y con todo ello el sentido general de mesura propio del pueblo helénico, Aristóteles supo descubrir en todo eso la intuición fundamental que luego él por su parte —como con tantos otros temas de la cultura ambiente— depuró con rigor filosófico y elevó a una potenciación de la que ya no hay otra causa que su genio.

Si alguien creyese aún que la moral aristotélica pueda ser una moral de laxitud, que lea y medite esos hermosos consejos prácticos del capítulo final del libro II, donde Aristóteles se revela no sólo un filósofo de la ética, sino un moralista profundamente humano y conocedor de esta pobre naturaleza nuestra "de tantos modos esclava", como dijo en otra parte. Ahí, en efecto, dándose

cuenta de que dar en el medio es "toda una faena", nos amonesta a contrariar de preferencia aquello a que somos más inclinados, venciéndonos a nosotros mismos, por simple ejercicio de ascética, en mortificar nuestra pasión dominante. Es ni más ni menos, aquí también, que el *agere contra* de San Ignacio. Y nos dice además que "en todo hay que guardarse más que de nada de lo placentero y del placer", llegando incluso a sugerirnos —este supuesto hedonista— que abriguemos contra el placer la malevolencia que sintieron contra Elena los ancianos de Troya, inmunes ya a la seducción de la extranjera que no era para ellos otra cosa que el agente de la catástrofe.

VIRTUDES MORALES

La ética aristotélica es, sin la menor duda, una ética material en el sentido que esta expresión tiene desde Kant y que ha conservado en los axiologistas alemanes, es decir, no sólo una doctrina general de la virtud (*Tugendlehre*), sino una mostración lo más completa posible de las principales virtudes. También lo es (y en grado mayor aún con la introducción de las virtudes teologales) la moral de Santo Tomás, cuya *Secunda Secundae* es a mi juicio el mayor monumento de ética material en la historia universal de la filosofía.

En la enumeración que ha hecho Aristóteles de las diversas virtudes, han querido ver algunos (al igual que en su tabla de categorías ontológicas) no otra cosa que un inventario empírico y sin método de las excelencias morales o sociales más salientes que Aristóteles observó en ciertos tipos ejemplares de la sociedad de

su tiempo. Es posible que algo haya de eso con algunas virtudes del libro IV, sobre todo con las virtudes del trato social; pero en lo que hace a las demás, Aristóteles ha seguido, aunque sin hacerlo patente, un orden riguroso e inspirado no en ningún azar empírico, sino en una antropología filosófica perfectamente madura y sin la cual es ininteligible esta ética.

Bien claro se ve esto en las dos primeras virtudes de que trata Aristóteles: valentía y templanza, que con el tiempo pasaron a integrar una de las dos parejas de nuestras virtudes cardinales.

Ambas virtudes, en efecto, perfeccionan la parte irracional del alma humana que, al contrario de la parte vegetativa, puede y *debe* ser racional por participación, esto es, obedecer al mandato de la razón. Esta percepción del elemento alógico y del elemento lógico en el alma —psique y espíritu— fué una intuición de Platón que Aristóteles desarrolló largamente, así como también la ulterior división del alma irracional en estos otros dos elementos: θύμος y ἐπιθυμία, asiento cada uno respectivamente de cada una de las supradichas virtudes.

Esas dos voces, como se sabe, pasaron al lenguaje escolástico como "lo irascible" y "lo concupiscible" del alma. Es posible que la traducción no haya sido muy feliz, pero quisiera saber de otra mejor. En lo que hace al elemento consupiscible la dificultad no es tanta, porque la palabra "concupiscencia" ha continuado designando el apetito de placer, y más específicamente los placeres del tacto; y esa es también la connotación del vocablo griego. En lo que respecta al elemento irascible, en cambio, la traducción moderna se aleja cada vez más del original a medida que la ira va perdiendo el noble,

viril y complejo sentido que antaño tuvo, para no significar casi otra cosa que berrinches o apetitos de venganza. Designar la parte irascible como la parte generosa del alma, o mejor aún como la parte fogosa, iría tal vez más ajustado al original griego, cuya raíz evoca la idea de algo que humea . . . Lo que importa, después de todo, es percatarse bien de lo que los griegos entendían por *thymós*, y no en la época homérica, sino en la prosa filosófica del siglo V, es a saber, un impulso vertical hacia un bien *sub ratione ardui*, como el honor o la victoria; impulso que por más que deba ser enfrenado por la razón, es más bello y más noble que la concupiscencia, apetito de languidez, apetito horizontal cuyo acto nos es común con las bestias. Es aquél un principio de emociones generosas, que militan naturalmente por el bien. Todo esto es, como cualquiera recuerda, el mito platónico de los dos corceles, el uno tirando hacia lo alto, el otro hacia lo bajo, atados ambos al carro del alma, cuyo auriga es la razón.

La virtud de la valentía, como virtud cardinal del apetito irascible, la ha dejado Aristóteles reducida a la presencia de ánimo ante el peligro extremo, ante la muerte, y más concretamente ante la muerte en el campo de batalla. Es acaso de lamentarse esta restricción, que por lo demás acabó por desaparecer en la ética cristiana, en la cual la valentía pasa a ser más ampliamente fortaleza, y tiene por oficio general, como dice el viejo Ripalda traduciendo literalmente a Aristóteles, "moderar los miedos y osadías", sean del género que fueren y en cualquier situación. Pero es que Aristóteles, en esta como en otras virtudes, se preocupó mucho por asignar a cada una, hasta donde fuera posible, su objeto especí-

fico, prefiriendo esta limitación a dejarlas en una atmósfera de imprecisión, por atractiva que pueda ser esa vaguedad de contornos para la percepción poética de la vida moral. Asimismo hay que reconocer que es esta una virtud propia sobre todo del varón (así lo da a entender el término griego) y del ciudadano en defensa de la patria, no del militar *qua* militar, clasificado por Aristóteles entre los tipos espurios de la valentía. La ética aristotélica tiene todo el sello de virilidad propio de una cultura masculina como fué la griega; y nada afirma tanto la supremacía del principio masculino como la alabanza discernida en la tragedia a hechos como los de Orestes y Electra, con la consiguiente reprobación de la fechoría semejante de Clitemnestra. En cuanto al aspecto bélico de la valentía, no veo por qué no haya de ser una de las más altas virtudes la que hace a cada hombre mantenerse en su puesto y ofrecer su vida por el bien común y por la patria, y este fué el sentimiento uniforme del mundo antiguo. Si hoy no sentimos ya lo mismo, no es por culpa de Aristóteles, sino de estas malditas guerras modernas en que no se va a morir por la patria, sino por asegurar los privilegios de la clase explotadora. Pero cuando quiera que verdaderamente la patria ha estado en cuestión, la valentía antigua recobra todo su prestigio moral y toda su belleza, como en la defensa de Londres o Stalingrado en la segunda guerra mundial.

En lo que ve a la templanza, no hay mayor cosa que aclarar, porque en este punto todo está como en tiempos de Aristóteles y en los de su libre glosador el Arcipreste de Hita. Aquí sí que es inobjetable la restricción aristotélica al reducir la materia de esa virtud no

sólo a los placeres del tacto, sino "a ciertas partes" del cuerpo "por do más pecado había". Y muy acertado anduvo también el Filósofo al decir en otro lugar que es sobre todo la templanza la virtud que conserva la prudencia, porque aunque a ello cooperen todas las virtudes morales, nada estraga tanto el juicio moral como el desarreglo en esa materia.

Dándose bien cuenta de que ahí está el más vehemente apetito del hombre, Aristóteles reconoce que es difícil hallar en esto quien peque por defecto, y se ve obligado por ende a proponer un nombre especial para un vicio que no ha recibido ninguno porque apenas si es concebible que se dé. Mantiene sin embargo como caso límite la posibilidad de tal estado, que sería de consiguiente un estado vicioso. Esto escandalizaba también a nuestro querido Grocio. Pero observemos que el vicio de que aquí habla Aristóteles, y al que llama "insensibilidad", no sería la moderación en el placer, ni siquiera una extrema moderación, sino su repulsa absoluta. Y puestas así las cosas, hay estados de la vida como el del matrimonio (y una ética debe tener en cuenta todos los estados) en que la negación rotunda del sexo, cuando es inmotivada, es un vicio ante la ética natural y un pecado ante la ética cristiana. Hay en Aristóteles indudablemente una estimación positiva del placer por cuyo intermedio provee la naturaleza al bien de la especie; y más aún, creo que para él no llegó a plantearse el valor de la virginidad, que por lo demás fué formalmente desestimada por todos los pueblos antiguos (con eminente inclusión del judío) salvo el caso extraordinario de las vestales romanas. Pero este mismo caso nos indica que la virginidad no es un valor positi-

vo sino cuando se renuncia a la fecundidad corporal para servir a Dios y en incremento de la fecundidad espiritual, y que si no es por este motivo no hay razón para que el hombre se rehuse a participar dentro del orden en un acto que es no sólo el apogeo de la fuerza vital, sino la única inmortalidad terrestre que nos es dada al pervivir de ese modo en la especie. Tan lejos está la vida sexual de ser un mal en sí, que Santo Tomás llega a decir que la generación humana habría tenido lugar aun en la hipótesis de que el primer hombre no hubiera decaído de la justicia original.

Si Grocio puso reparos a la moral aristotélica en esto del placer, los estoicos lo hicieron a propósito de la ira considerada ya no como sinónimo del apetito irascible, sino como la pasión particular de la cólera. Tampoco quiso Aristóteles su eliminación completa, puesto que colocó la mansedumbre como término medio entre los vicios opuestos de la irascibilidad y la apatía. Esto le parecía muy mal a Séneca, y decía engolando la voz como de costumbre: "*Stat Aristoteles defensor irae et vetat illam a nobis exsecari; calcar ait esse virtutis.*" Con Séneca estarán (no creo que sean muchos en esta época) los que piensen que es posible o deseable hacer del hombre una sustancia intelectual pura, y con Aristóteles los que, por el contrario, consideren que la misión de la ética es ordenar al hombre como es. Aristóteles es el defensor de la ira como lo es de todo el complejo de fuerzas humanas para ponerlas al servicio del bien y convertirlas en espolones de la virtud. Sin haber tenido idea del pecado original, Aristóteles tuvo la intuición de una turbulencia en el interior del hombre, de una como rebelión que inexplicablemente hubiera estallado en él; pero

junto con esto la intuición asimismo de que el *bonum naturae* (como dirá después Santo Tomás) no estaba corrompido de raíz, sino que sólo había que reducir a la obediencia las potencias hostiles. En consecuencia, nada de extirpaciones o mutilaciones físicas o espirituales que en el fondo son síntoma de cobardía y deserción de la batalla; trágicas ofuscaciones de Orígenes y de otros africanos. Y por si el defensor de la ira hubiera menester de alguna aprobación posterior, nos bastaría a mi parecer ver a Cristo arrojando del templo a los mercaderes y "contemplándolos con cólera", como dice San Marcos con el mismo vocablo aristótelico.

He dicho antes que con respecto a algunas otras de las virtudes consideradas en el libro IV, no tengo inconveniente en reconocer que Aristóteles no fué tan riguroso como en aquéllas a que antes he hecho alusión; y concretando un poco más, podría decirse que o bien es problemático el carácter de virtud atribuido a tal o cual disposición, o que esa supuesta virtud está tal vez demasiado en función de la circunstancia histórica de la ética aristotélica.

Ambos aparentes defectos, sobre todo el primero, debemos entenderlos a la luz del concepto de "virtud" con que Aristóteles se encontró en la mentalidad de su pueblo y de su época, y que depuró, como otras muchas nociones, en el análisis filosófico, pero acaso sin eliminar del todo su sentido popular. La "virtud" griega —recordémoslo—, la *aretê* (uno de tantos términos derivados del prefijo *ari*, que denota idea de perfección), era en general toda y cualquiera perfección o excelencia, física o moral, innata o adquirida, y perteneciente tanto al hombre como a todo otro ser vivo por lo menos, de

tal modo que la "virtud" del caballo, por ejemplo, era su velocidad en la carrera. Ahora bien, la virtud así entendida fué perdiendo gradualmente su sentido de excelencia física y nativa, prevalente en la época homérica, para reivindicar sobre todo, en el apogeo de la filosofía y la tragedia, el de excelencia moral y conquistada por el esfuerzo humano, notas ambas que Aristóteles y Sófocles pusieron fuertemente de relieve. Aquel primer sentido, empero, no llegó a desaparecer; y esto explica que Aristóteles catalogue, por ejemplo, entre las virtudes morales a la eutrapelia, que es, como su nombre lo indica, el saber moverse bien en sociedad con donaire o agudeza de ingenio.

Es evidente que Aristóteles debió haber sido en esto un poco más preciso, distinguiendo con mayor cuidado entre lo que hace al hombre bueno o malo sin ulterior calificación y lo que lo hace tal *secundum quid* en tal o cual aspecto de la vida; y que asimismo debió haber deslindado con mayor rigor (como en otros lugares lo hace) lo que en esas disposiciones es debido al esfuerzo humano, a la ascética virtuosa, de lo que es simplemente una innata y feliz disposición natural. Con todo ello, y no obstante esas imperfecciones, no creo que la dirección esencial sea errada, o dicho en otros términos, que no puedan tener cabida esos hábitos, con todas las precisiones necesarias, en una ética trazada con toda la amplitud que para mi gusto debe tener la disciplina ordenadora de la conducta total del hombre. De hecho, la ética cristiana ha adscrito reductivamente muchas de esas virtudes, entre ellas la eutrapelia, a la virtud omnicomprensiva de la caridad, una de cuyas manifestaciones es indudablemente el agrado social o la

afabilidad. ¿No decía San Francisco de Asís, varón prototipo de la ética cristiana, que la cortesía es hija de Dios? Y San Francisco de Sales elogia expresamente la eutrapelia de los griegos, "que nosotros podemos llamar buena conversación", y añade: "Es un vicio sin duda el de ser tan riguroso, agreste y salvaje que no se quiera tomar para sí ni permitir a los demás ninguna especie de recreación." Tentado me vi por lo demás a dejar en la traducción la bella palabra griega, y si desistí fué por considerarla todavía un cultismo en nuestro idioma, por más que no le sea del todo extraña. ¿No hubo en la Bogotá colonial (tuvo que ser allí) una "tertulia eutrapélica"?

En cuanto a otras virtudes del catálogo aristotélico que llevan un acusado sello histórico y nacional —sin que por ello dejen de ser universales—, como la magnificencia y la magnanimidad, quiero empezar por decir que tampoco es demérito de una ética, tal como yo la entiendo, la franca admisión y tratamiento de las excelencias morales con que en determinada circunstancia histórica se manifiestan valores por otra parte permanentes y universales. La ética es sin duda alguna una disciplina filosófica, pero no de la misma índole que la lógica o la metafísica, puesto que su objeto es el hombre mismo, cuya naturaleza no es simplemente convertible con la historia, pero que sí es un ser temporal e inmerso en la historia. Sin necesidad de ser empírica e inductiva, sino fundada en una antropología filosófica que refleje lo esencial y eterno del hombre, la ética debe ser, como su nombre lo está diciendo, la organización de un *êthos*, de un carácter con todo el volumen y vitalidad expresiva que sólo se alcanzan cuando en él se incorporan los

rasgos concretos de una situación vital. Lejos pues de censurarla por esto, es para mí uno de los mayores aciertos de la ética aristotélica el que tan armoniosamente haya logrado ser conjuntamente la ética del hombre y la ética del griego. Al proceder así, Aristóteles nos ha dado un ejemplo y un estímulo, indicándonos que la mejor manera de entenderlo no es la de ser sus comentadores serviles, sino la de hacer cosa semejante, no igual, a la que él hizo. Esto fué lo que llevó a cabo Santo Tomás, añadiendo a las virtudes aristotélicas tantas otras propias del cristiano y del cristiano medieval; y esto es lo que algún día debemos hacer nosotros, procurando formar sobre el hombre que Aristóteles conoció y sobre el que no conoció, el hombre caído y redimido, el *êthos* hispanoamericano: el carácter con que debemos asumir nuestro puesto en la situación histórico-geográfica en que la Providencia nos ha colocado.

No sin pesadumbre, por lo demás, me ha sido forzoso llegar a la conclusión, después de mucho pensarlo, de que virtudes tan luminosamente bellas como la magnificencia y la magnanimidad no pueden ya tener en la sordidez de la vida moderna la expresión que tuvieron en la época clásica. Porque no son sólo virtudes de lo grande, como su nombre lo indica, sino de lo bello. La magnificencia, en efecto, no difiere de la liberalidad sólo en lo grande del dispendio (lo que apenas sería una diferencia cuantitativa), sino más que todo en la belleza de la obra realizada —casi siempre un servicio público— que redunda en gloria y admiración de la ciudad. Por eso dice Aristóteles que el magnífico se parece al artista, y pone como ejemplo de sus empresas la construcción de una trirreme, la organización de un coro trágico, el

apresto de una embajada o el banquete ofrecido a la ciudad. Pero en nuestros días, en que todo eso o su equivalente está confiado a una burocracia gris e impersonal, ¿cómo podría tener lugar la expresión individual del que tales obras quisiera fomentar? Sólo un millonario, además, sería capaz de llevarlas a cabo; y no es muy común encontrar entre esa gente ni la generosidad ni el gusto artístico que supone por fuerza la empresa del magnífico. Cuando por remordimiento, vanidad o hastío hacen alguna fundación benéfica, la obra asume en conjunto el carácter prosaico de cualquier servicio burocrático. Ricos con imaginación, magníficos aristotélicos en el mundo moderno, podrían enumerarse con los dedos de la mano: Nobel, Carnegie, y uno que otro *gentleman* británico tal vez.

Mas en lo que sí debe mantenerse no sólo la estimativa aristotélica, sino sus formas de aplicación, es en lo que atañe a la liberalidad, cualesquiera que sean a este respecto los extravíos del *êthos* contemporáneo. En lo que hace a los bienes económicos, el criterio de Aristóteles —que por algo ha sido llamado *vox naturae*— es perfectamente claro: su uso normal, el único que en rigor puede llamarse uso, es gastarlos, y su mejor uso gastarlos desinteresadamente. Es cierto que hay el vicio de la prodigalidad; pero Aristóteles lo declara sin vacilar menos vituperable que el de la avaricia. Y cuando en los primeros capítulos de la *Etica Nicomaquea* trata de los géneros de vida por que un hombre puede optar, no enumera sino tres: vida intelectual, vida política y vida voluptuosa, y en cuanto a la vida de lucro se limita apenas a mencionarla no para proponerla como

objeto de opción humana, sino para decir de ella que es una vida violenta, o sea contraria a la naturaleza. El placer, pues, tiene un lugar en su ética como bien del cuerpo o instrumento de fecundidad; el dinero ninguno, porque no es un bien real, sino medio para su consecución. El haber admitido la fecundidad del dinero; el trabajar, como hoy se usa, por "hacer dinero", es el mayor atentado a la naturaleza. La ética cristiana, en esto también, creemos que le ha dado toda la razón a Aristóteles al encarecérsenos en el Sermón de la Montaña la imprevisión, ni más ni menos, por el día de mañana, y al decírsenos terminantemente que es "difícil" que un rico se salve, por mucho que la casuística quiera hacer microscópico el camello y macroscópico el ojo de la aguja.

Del magnánimo poco he de decir, porque Aristóteles lo ha descrito por extenso en la más soberbia etopeya de cuantas encontramos en la *Etica Nicomaquea*. Quisiera simplemente reiterar lo dicho antes en cuanto a la dificultad de que pueda plasmarse ese extraordinario tipo, con toda su impleción vital, en la triste vida contemporánea. Varones de altas empresas, personalidades poderosas y socialmente reconocidas (requisito ineludible), son cosas que no pueden ya darse en un mundo en que la acción en grande viene dirigida en una mitad de él por un partido político, y en la otra mitad por los círculos financieros. No obstante esto, la magnanimidad tiene aún hoy mayor oportunidad que la magnificencia, y aunque no pueda manifestarse en la plenitud social de su acto, sí puede y debe darse por lo menos en hábito. Porque lo que constituye la esencia de la magnanimidad (que sólo por una lectura superficial ha po-

dido asimilarse al orgullo) es el tener el pensamiento tan puesto en las cosas eternas que de todo lo temporal se nos dé nada o poca cosa. Que así entendían los griegos la magnanimidad, lo comprueba singularmente aquel texto de la anónima *Exhortación a Demónico* (documento contemporáneo del *Protréptico* aristotélico) que dice: "Condúcete como magnánimo pensando en las cosas inmortales." De ahí el desdén del magnánimo aun en su porte exterior; desdén por lo temporal, no por los hombres. Tipo de magnánimo fué el hidalgo español, y lo es el caballero cristiano que García Morente propuso como encarnación del *êthos* hispánico.

Lejos de abrigar cualquier sentimiento bajo, la magnanimidad supone todas las virtudes y en tan alto grado que Aristóteles declara no ser ella otra cosa que el orden bello (*kosmos*) de las virtudes. Y así, la magnanimidad es en la ética aristotélica esa virtud sobresaliente en que resplandece con mayor claridad el *êthos* de un pueblo y una época; y llego a creer que otras grandes éticas han destacado una virtud semejante con el mismo propósito. Lo que en Aristóteles es la magnanimidad, es en Descartes la *générosité*, y en Emerson la *self-reliance*. ¿Cuál será la que pueda encarnar con análoga fuerza sugestiva el *êthos* hispanoamericano?

Corona de las virtudes morales es la justicia. Es la única virtud a la que Aristóteles le ha consagrado un libro entero de su mayor tratado de moral. Este especial cuidado en su tratamiento puede desde luego explicarse en razón de los múltiples problemas de orden práctico a que da lugar la aplicación de una virtud que, más que otra alguna, es necesaria para la conservación del orden

y la paz en las relaciones sociales. Son tantos esos problemas, que todo intento de esclarecer aquí cualquiera de ellos sería tanto como querer resumir en unas líneas la filosofía jurídica de nuestra cultura occidental, cuya base o punto de referencia (aun para las tesis antagonistas) está en el libro V de la *Etica Nicomaquea*. Derecho natural y derecho positivo, justicia distributiva y justicia conmutativa, por ejemplo, son categorías que están ahí como en su fuente original, y cuya comprensión ha sido y será materia de incesante elaboración en la ciencia jurídica. Diré tan sólo que el jurista y más aún el filósofo del derecho que quiera tener de ellas una percepción cabal, no podrá dispensarse de recurrir, en la medida que le sea posible, al mismo texto original aristotélico, porque hay términos de los cuales ha sido imposible hasta hoy dar una traducción adecuada.

Hay un factor que hace especialmente difícil la comprensión de muchos pasajes del libro sobre la justicia, y es el excesivo espíritu matemático con que Aristóteles ha tratado ciertas cuestiones, pretendiendo reducirlas a términos de proporciones matemáticas exactas, a tal punto que más de un filólogo se ha preguntado si el libro V de la *Etica Nicomaquea* no formaría parte primitivamente de la compilación eudemia. Sorprende, en efecto, que Aristóteles, cuyo genio científico se orientó más bien hacia las ciencias biológicas, haya sido aquí víctima de ese matematicismo que fué uno de los rasgos de la Academia platónica —y más aún en Espeusipo que en Platón—, por lo que ha podido creerse que Aristóteles escribió ese libro cuando se encontraba aún en mayor dependencia de su maestro. Sea de ello lo que fuere,

este su pobre traductor, cuya formación matemática es casi nula, no puede hacer otra cosa que remitir a quien lo desee a los incontables comentaristas que han tratado de poner en claro esas matematizaciones de la justicia. Lo único que aquí me toca advertir es que, cualquiera que sea su utilidad, no afecta esto a la teoría general según la cual la justicia particular es también, como las demás virtudes morales, un término medio, sólo que diferente del término medio en aquéllas en dos respectos. El primero, que no se trata esta vez de un medio subjetivo, *quoad nos*, sino objetivo, dado en la cosa misma (por lo menos en la justicia conmutativa), puesto que la justicia no hace acepción de personas. El segundo, que los vicios contrarios a la justicia no son dos vicios distintos, como en las otras virtudes, sino uno solo: la injusticia, en la que tanto incurre por defecto el deudor que da menos de lo que debe como por exceso el acreedor que toma más de lo que se le debe.

Mas lo que a mi entender confiere sobre todo a la justicia ese carácter tan señorial que tiene en la ética aristotélica, es el haber distinguido Aristóteles, al lado de la justicia particular entre individuos o entre estos y el Estado, otra justicia general que es nada menos que la suma de todas las virtudes particulares (con inclusión de la justicia particular), en cuanto que los actos de ellas están en una u otra forma enderezados al bien común de la sociedad. O dicho de otro modo: esos actos representan no sólo el cumplimiento de un deber del hombre consigo mismo, sino de un deber con la comunidad; y en cuanto se introduce este elemento de alteridad se puede hablar de justicia con toda propiedad. De esta

suerte, a más de haber configurado una virtud particular, Aristóteles le ha conservado a la justicia el carácter general que tenía en Platón, pero no como una vaga armonía entre las distintas virtudes, sino, con todo rigor, como una virtud omnicomprensiva, por ser la vida virtuosa una obligación que tenemos con la comunidad política. Y hay algo más, algo que está con toda nitidez en las páginas de ambas Eticas, pero es menester ponderarlo aquí, y es que esa supremacía de la justicia general o legal, ese epíteto de virtud perfecta que le aplica Aristóteles, no es tanto por ser ella la suma de todas las virtudes bajo la razón de alteridad que se ha dicho, sino más que todo por esta misma razón de alteridad, o sea que toda virtud es más excelente cuando redunda en el bien de otro. "*Perfectio virtutis ostenditur ex hoc quod unus se habet ad alterum*", dice Santo Tomás en su comentario. Es esta una de las más profundas intuiciones de Aristóteles, y que le coloca a infinita distancia del intelectual de torre de marfil. Acaso en ninguna parte la expresó mejor el Filósofo que en un pasaje de la *Etica Eudemia*, donde dice que así como para Dios su bien está en El mismo, para el hombre, en cambio, está en otro. Esta energía de efusión es lo que hace de la justicia general aristotélica una precursora de la caridad, y lo que hizo prorrumpir a Aristóteles en aquel encendido apóstrofe al declarar la justicia más bella que el lucero de la mañana y la estrella de la tarde. Y en la *Retórica* tropezamos con esta afirmación categórica: "Es necesario que las virtudes máximas sean las que son más que todas útiles a otros, puesto que la virtud es una fuerza bienhechora."

A esa Areté que el poeta Simónides había declarado habitar entre rocas inaccesibles, dedicó Aristóteles un himno cuyas primeras líneas son el comentario lírico de esta ética del esfuerzo victorioso, y que en la traducción de Buhle dicen así:

Virtus, multi laboris
Generi mortalium,
Venatio pulcherrima vitae . . .

VIRTUDES INTELECTUALES

Al explorar el *logos* en su centro mismo, y ya no en sus irradiaciones sobre la parte irracional del alma o sobre la voluntad (en el caso de la justicia), Aristóteles no podía evidentemente escindir su indivisible unidad. En consecuencia, la distinción de las virtudes intelectuales tuvo que hacerla en razón de los objetos a que se aplica la inteligencia, y que pueden ser contingentes o necesarios. Para la primera clase estableció Aristóteles dos virtudes: arte y prudencia, y para la segunda tres: intuición, ciencia y sabiduría. Tengamos bien en cuenta que se trata de hábitos de una misma facultad, lo cual esclarecerá mucho el problema de la solidaridad entre todas ellas y con las virtudes morales.

De las virtudes supradichas, la prudencia, como es bien sabido, es la que inmediatamente gobierna la vida moral del hombre. Al haber hecho de ella una virtud intelectual, Aristóteles ha afirmado una vez más y por modo inequívoco el intelectualismo de su filosofía y de su ética, manteniendo en la conducta humana el se-

ñorío de la inteligencia. Si la prudencia fuera una virtud moral, entonces sí que habría una manifiesta ruptura entre el *êthos* y el *logos*, y estaríamos de lleno en un irracionalismo ético. Entonces sí que sería el juicio del prudente, al señalar el término medio para cada virtud moral y en cada hombre, algo irracional y arbitrario. No me explico cómo no han visto esto quienes, como Cathrein, hacen de la prudencia una virtud moral, cuando Santo Tomás la define tan claramente: "virtus intellectualis circa moralia".

Mas una vez asegurada así su propia legalidad, la prudencia está, como tiene que ser, en la más estrecha interdependencia con la virtud moral, y ambas se implican mutuamente en una relación que Aristóteles ha escrutado con admirable sagacidad y como genial conocedor que fué de la naturaleza humana. Dicho brevemente, la prudencia no puede existir sin virtud moral, así como tampoco ésta sin aquélla. No puede señalarse aquí ningún *prius* o *posterius* (por lo menos en el orden temporal), ni puede darse otra razón última de este sorprendente fenómeno sino la interpenetración que hay en todas las partes del compuesto humano, que, después de todo, es una sola sustancia. Una virtud moral sin prudencia sería a lo más eso que Aristóteles llama en alguna parte virtud o excelencia natural, es decir, una feliz disposición nativa que mucho puede contribuir a alcanzar la verdadera virtud, pero que está a gran distancia de ésta, y que sin el gobierno de la inteligencia acabará por degenerar en vicio. Y en cuanto a una prudencia sin moralidad, es sencillamente inconcebible, porque "el vicio es corruptor del principio", según ha dicho tan enérgicamente Aristóteles al señalar que los hábitos

malos, a manera de un vaho maligno, empañan este "ojo del alma", como llama a la prudencia.

De aquí emana una consecuencia de incalculable importancia, en la que convendría reparar más a menudo de lo que suele hacerse. Puesto que la prudencia es *una* virtud, y puesto que cualquier vicio (aunque en grado mayor el desenfreno sensual) es bastante para estragarla, resulta de ahí que quien posee la prudencia posee todas las virtudes morales, o en otros términos, que no es posible que se dé una de estas virtudes aislada, sino que todas ellas guardan una indisoluble solidaridad y son compañeras en todas sus peripecias, en su ruina como en su apogeo. Por cualquier lado que se mire, no hay manera de romper esta asociación vital. No es posible tener prudencia para esto y no tenerla para aquello, puesto que la prudencia no es sino la conciencia de lo que es requerido, en toda circunstancia, para la conservación del carácter moral. Esto por arriba, en la esfera de la razón; y por debajo, en la zona de los apetitos irracionales, cualquier desorden corrompe la prudencia, faltando la cual no es imaginable ninguna virtud moral. Es una solidaridad más estrecha aún de la que hay en el organismo biológico, en el cual puede acaso concebirse la localización de una enfermedad en un órgano de modo que no afecte al buen funcionamiento de los demás, lo que no puede tener lugar en el organismo moral. O empleando otra imagen, todo pasa como en una orquesta que desafina sin director, y el cual a su vez nada puede hacer si todos y cada uno de los músicos y sus instrumentos no están en la debida disposición. Pues todo esto es lo que Aristóteles ha querido decir al afirmar que "es cosa imposible ser uno prudente sin ser bueno", y podemos añadir:

ni ser bueno sin ser prudente, como de toda su doctrina se desprende.

¿Qué tiene pues que ver esta prudencia aristotélica, reguladora y resultante a la vez de todo el concierto de las virtudes, con lo que por esta voz suele entender la moral burguesa? ¿Cómo puede verse una moral de estira y afloja a gusto de la comodidad en una virtud intelectual que no consiente en sí término medio, puesto que es ella misma la que lo fija en cada una de las virtudes morales? No hay, que yo sepa, sino un lugar en la *Etica Eudemia* (lugar cuya autenticidad tiene Stewart por dudosa) donde Aristóteles, que no había acabado aún de fijar bien su terminología, atribuye a la *phrónesis* su sentido popular de perspicacia bien intencionada, colocándola así como término medio entre la astucia y la simplicidad. Y en esa misma Etica primitiva la *phrónesis* tiene también habitualmente el sentido de sabiduría. Pero una vez que el Filósofo ha madurado su pensamiento, la prudencia no es sino la virtud que queda descrita y que tan distinta es así de la prudencia mundana como de la sabiduría.

Este es el momento de hacer ver con mayor claridad aún cómo y por qué la moral aristotélica, que gravita, como vemos, en torno de la prudencia, no es una moral relativista. La prudencia, en efecto, como virtud del *logos*, está en estrecha relación con las demás virtudes intelectuales, y particularmente con ese hábito perceptivo de los primeros principios que Aristóteles ha llamado *nous* (voz de venerable abolengo en la filosofía griega) y que, siguiendo a Ross, he traducido aquí por "intuición". Ahora bien —y nunca se insistirá en esto bastante—, ese hábito, el *nous*, es uno solo, y se aplica,

por ende, tanto a los primeros principios en el orden especulativo como en el orden práctico, unos y otros, a fuer de tales, absolutos e inmutables. Todo lo cual quiere decir que la prudencia, que se nutre de esa vida superior del *logos*, está de este modo en comunión con lo absoluto y lo teorético que cae sobre ella como una alta luz indefectible para iluminar —por medio de la misma prudencia— el acaecer contingente de la acción. Y nada digamos cuando a la intuición se añade la ciencia, formando así el saber por excelencia, la sabiduría, saber que se aplica a "cosas superiores, maravillosas, arduas y divinas", que entonces la comunión con lo absoluto y su refracción en la moralidad práctica alcanza el término de perfección que es dable imaginar en la naturaleza humana. Creemos, pues, que todo ello es un todo, y que la prudencia, centro y eje de la vida moral, recibe su inspiración normativa de los más altos hábitos teoréticos, los cuales a su vez son influídos en mayor o menor medida por el orden o desorden reinante en las pasiones humanas.

Hay empero dos virtudes intelectuales que parecen escapar a esta ley de solidaridad que hasta aquí hemos comprobado tanto en el carácter como en la inteligencia y en sus relaciones mutuas. Esas virtudes son: en la esfera de lo contingente, el arte; en la de lo necesario, la ciencia. Por mucho que sea nuestro deseo de reducir todo a la unidad, es inevitable la conclusión, en presencia de los textos aristotélicos, de que una y otra pueden perfectamente existir con entera independencia de las demás virtudes morales e intelectuales. Si ello es en verdad así y por qué lo es, ha sido para mí uno de los más arduos problemas de la ética aristotélica;

y si he de decirlo con toda sinceridad, estoy muy lejos aún de haberle encontrado una solución satisfactoria. En el estado actual de mi reflexión no puedo sino apuntar unas cuantas sugestiones.

En lo que mira al arte, Aristóteles parece haber distinguido tajantemente el dominio del hacer del dominio del obrar; y sobre esta base, el arte como virtud recibe su bondad específica de la obra hecha, con total independencia de la disposición moral del agente. Y la obra de arte, además, tiene en sí valores específicos cuya positividad no resulta infirmada por muchos que sean los disvalores morales que pueda al mismo tiempo contener. Esto es lo que, en la vieja e interminable cuestión de las relaciones entre arte y moralidad, creemos ser conclusiones firmemente estabelcidas. Y en lo que atañe a la ciencia, parece asimismo ser un saber real, y por ende una excelencia del espíritu, el conocimiento demostrativo de tal o cual sector de la realidad, aunque quien lo posea esté ciego a los primeros principios y a los más altos valores a cuya percepción está abierta la sabiduría, pudiendo así ser el más insipiente de los hombres. Si en estas materias la inspección de los hechos, conforme al espíritu aristotélico, es tan decisiva, nadie puede desconocer la existencia de geniales artistas perversos ni —en esta edad atómica— la de científicos diabólicos.

No obstante lo dicho, es no sólo posible sino debido encontrar la armonía entre esas virtudes y todas las demás del hombre, sólo que ya no en su orden de especificación, sino en su orden de ejercicio. En este nuevo plano, es incuestionable que la actividad del artista y del científico es en sí misma, en cuanto referida a los fines generales de la conducta humana, materia de im-

putación moral, como también lo es que la ciencia y el arte han de estar ordenados a esos fines últimos. Y por más que Aristóteles no haya establecido estas relaciones rigurosamente, no faltan en su obra muchos pasajes, a más de su orientación general, que autorizan a pensar de aquel modo. Bastaría con traer de nuevo a colación el famoso texto de la *Etica Eudemia* en donde se declara ser el servicio y contemplación de Dios la norma última de todo el hacer y el obrar humano, sea en lo especulativo, sea en lo práctico, quedando por ello mismo armonizadas y subsumidas en ese fin final todas las virtudes intelectuales y morales sin excepción alguna.

Podrá redargüirse con que, aun en estado de desapego o rebeldía con respecto a ese fin, el arte y la ciencia siguen siendo, con todo eso, virtudes; y yo no veo cómo se pueda esto contradecir. Pero pienso que de este curioso fenómeno no es en manera alguna responsable Aristóteles, sino Adán por una parte y la divina misericordia por la otra. Con lo que quiero decir que, según entiendo las cosas, el pecado original hizo mayor estrago en la parte irracional del hombre que en su parte racional, pues en tanto que en la primera cualquier vicio acaba por acarrear la ruina de todas las virtudes, en la segunda no es siempre así, sino que la inteligencia sigue siendo capaz de concebir artefactos o de descubrir las verdades parciales de la ciencia, a despecho de la caducidad de todo el resto. O en otros términos, que se puede ser *homo faber* y *homo sciens* al mismo tiempo que *homo insipiens* y *homo malus*. Aquello que era en nosotros propiamente la imagen de Dios, aquello en donde, como dice la Sagrada Escritura, está sellado

en nosotros el resplandor de su rostro, no alcanzó a entenebrecerlo, tanto como lo inferior, el pecado del hombre. Así, me parece, podría explicarse un cristiano aquella indudable anomalía que Aristóteles no podía sino registrar. En lo que tiene de tal, culpa fué del primer hombre; y en lo de que la descomposición moral no obstruya totalmente los caminos para la actividad técnica y para la especulación de la verdad, demos gracias a Dios.

ESTADOS INTERMEDIOS Y ADYACENTES

Séame permitido ahora hacer unas breves consideraciones sobre los libros séptimo, octavo y noveno de la *Etica Nicomaquea*, los cuales, a mi entender, responden a un mismo designio.

El tema de la virtud en sí misma y en sus diferentes especies alcanza sin duda su pleno desarrollo en el libro sexto, y sólo faltaría en apariencia proponer con acabado fundamento las últimas conclusiones sobre la felicidad, como se hace en el libro décimo. Pero Aristóteles tiene una concepción tan amplia de la filosofía moral que no se limita a darnos una descripción esencial de la virtud y el vicio —como haría tal vez un fenomenólogo de la ética—, sino que no puede pasar por alto el examen de ciertos estados paravirtuosos o paraviciosos, así como la atmósfera social estimulante de la vida virtuosa, *"ad hoc quod nihil moralium praetermittatur"*, como dice Santo Tomás. A lo primero tiende sobre todo el libro séptimo, y a lo segundo los dos que siguen consagrados a la amistad. Y no sólo por

lo que formalmente dice, sino por lo que apenas ha entrevisto, Aristóteles ha despejado horizontes dilatadísimos en la exploración de nuevos valores de la conducta humana.

Esos estados, pues, que no pueden estrictamente reducirse a la virtud o al vicio, resultan ser en número de cuatro, a saber: la santidad (que Aristóteles, a falta de otro nombre, ha llamado virtud sobrehumana o divina), la continencia, la incontinencia y la bestialidad. En todos ellos, por uno u otro motivo, no se da con toda propiedad la *ratio virtutis* o la *ratio vitii* en cuanto ambas expresiones denotan cualidades del hombre, y de ahí su tratamiento especial.

La santidad, en efecto, es algo más que la virtud, porque la virtud, al fin y al cabo, no pasa de ser un *habitus* que predispone, es cierto, al acto consiguiente y es segura garantía de su logro; pero ni es infalible garantía, ni, por otra parte, puede siempre traducirse en acto, en razón de las obvias limitaciones de la naturaleza humana. Por esto ha podido decir Aristóteles —cosa que a primera vista parece paradójica— que en Dios no hay virtud, sencillamente porque Dios no ha menester de hábitos que lo predispongan al acto, porque todo en El es acto puro. Pues bien: cuando un mortal ha llegado a tan alta unión con Dios que parece como si estuviera, según decimos los cristianos, confirmado en gracia; cuando sus actos virtuosos parecen haber perdido su carácter de contingencia para ser algo así como una participación del acto eterno de la divinidad; cuando todo eso pasa, como pasa en los santos, podemos hablar entonces de una virtud heroica, pero a conciencia de que nos faltan las palabras y de que

no hacemos sino balbucear lo inefable. Y no se diga que con estas precisiones sobre la virtud propiamente humana venimos a caer en aquello de que la moral aristotélica es una moral acomodaticia, con todas las demás sandeces consiguientes, puesto que la distinción entre virtud y santidad no deroga en modo alguno las exigencias imperiosas de la virtud, sino que simplemente apunta a ese estado especial en que la energía habitual humana ha sido como absorbida por la energía actual divina. La axiología moderna, por otra parte, parece darle en esto la razón a Aristóteles al reservar un lugar aparte a la santidad en la tabla de valores morales.

En el extremo opuesto, en el fondo del abismo como si dijéramos, está la bestialidad, que es el infravicio, como la santidad es la ultravirtud. Donde es muy de notar que Aristóteles (en el capítulo V del libro VII) ha enumerado expresamente el homosexualismo entre las demás aberraciones que califica de bestiales, teniéndolo, por ende, no ya por uno de tantos vicios en que aún es reconocible, en su mayor estrago, la imagen del hombre, sino por algo que borra del todo las fronteras entre el hombre y la bestia. Es pues cosa de andarse con mayor cuidado en eso de decir tan a la ligera que el homosexualismo recibió general aprobación en la moral helénica. Aun en semejante supuesto, sería imperecedero honor de Aristóteles, de esta voz de la naturaleza, el haber vuelto aquí por sus fueros. Y porque en esta Biblioteca Clásica Universitaria conviene recordarlo, en los mismos términos que Aristóteles se había expresado ya Platón, a quien hay que leer no sólo donde se limita a trazar un cuadro de costumbres y a trasladar ajenas opiniones, sino donde habla por sí mismo,

y tanto que deja ya por inútil la máscara socrática. (*Leyes*, I, 636.)

En cuanto a la continencia y a la incontinencia, Aristóteles no les ha conferido las categorías de virtud y de vicio respectivamente por no ser ni la una ni la otra hábitos estables que orienten decisivamente la dirección del apetito hacia el bien o hacia el mal. La virtud, no menos que el vicio, supone una consonancia —una "sinfonía", dice literalmente Plutarco— entre la voluntad y el apetito inferior; consonancia visible tanto en la templanza como en el desenfreno o libertinaje. Aquellos otros estados, en cambio, son estados de discordia y batalla. En la continencia, la voluntad se sobrepone victoriosamente al deseo; pero no es la victoria completa porque el enemigo está aún con gran pujanza y puede en cualquier momento arrastrar consigo a la voluntad; por esto la continencia es menos laudable que la templanza. Y en la incontinencia a su vez, pese a los continuos desfallecimientos de la carne, la representación de la ley moral actúa aún vivamente sobre la voluntad: por esto la incontinencia es menos censurable que el desenfreno.

En la infravaloración de la continencia con respecto a la templanza, hay por cierto aporías que Aristóteles no estaba en aptitud de ventilar, y que se plantean en una ética de la gracia, de la humildad y del merecimiento para la vida eterna. Y así, San Pablo parece tener el *stimulus carnis* como un aguijón de la virtud, la cual, según dice, se perfecciona en la misma flaqueza carnal. Pero desde el punto de vista de una moral natural, no puede desconocerse el carácter de ética de perfección que tiene aquí también la ética aristotélica

al no estimar como virtuoso sino el estado en que la razón ha logrado conformar el apetito a su dictamen, y no sólo sofrenarlo violentamente; lo que nos hace ver cuán lejos estamos de la virtud el común de los hombres, puesto que nuestra vida se nos pasa, en el mejor de los casos, en esta reiterada y excruciante debelación de la carne.

Vengamos por último a la amistad, empezando por notar que Aristóteles no ha considerado bajo ese nombre solamente lo que hoy solemos entender por amistad, o sea la relación de camaradería, sino en general todas las formas de amor y simpatía que se dan en la vida social, desde la familia hasta la comunidad política, haciendo de ellas expresiones o condiciones de la conducta moralmente valiosa. Procediendo así, Aristóteles realizó por anticipado la demanda de Scheler contra Kant, es decir, que hizo del sentimiento una fuerza moral juntamente con la razón y el carácter.

Alguna dificultad ofrece quizá la cuestión de por qué Aristóteles parece poner en duda que la amistad sea una virtud, aunque por otra parte afirme reiteradamente que no se da sin virtud. Pudiera explicarse esto, a lo que creo, en razón de que en la amistad hay cierta contingencia ajena a la seguridad que es propia de la virtud; o dicho más claramente, que la amistad no supone tan sólo, como la virtud, la recta determinación de la voluntad singular en la elección del amigo que merece serlo, sino además la correspondencia manifiesta del amigo, puesto que la amistad es una "redamatio non latens", como dice bellamente Santo Tomás compendiando la doctrina aristotélica. La amistad supone una libre elección del corazón y una no menos libre corres-

pondencia; y sobre la opción misma es inútil e indebido estatuir norma alguna. Por este conjunto de circunstancias no llena la amistad la perfecta razón de virtud, o si se quiere, desborda de ella. Pero con esta salvedad, la amistad de los buenos y para el bien es algo que lejos de quedar al margen de la virtud, es su más eficaz estímulo, como lo dice Spinoza: "*Bonum, quod homo sibi appetit et amat, constantius amabit si viderit alios idem amare.*"

Manifiéstase aquí nuevamente la profunda idea helénica —que luego y por otros caminos será cristiana— de que el hombre encuentra su bien, como dice Aristóteles, en otro o mediante otro, en una sociedad de inteligencia y amor; ley a la que, en cierto sentido, no escapa ni Dios mismo en su inefable vida trinitaria. Cumple advertir, en efecto, que dentro de la ética griega, por lo menos dentro de la ética platónico-aristotélica, no sólo las virtudes morales, como es obvio, implican una relación comunitaria, sino también las virtudes intelectuales sin excepción alguna, esto es, sin excluir el ejercicio de la más alta contemplación. Esto, que parece a primera vista paradójico, cesa de serlo en cuanto reflexionamos en que la dialéctica (que es para esos filósofos el más seguro acceso a la verdad) es ante todo, como lo está diciendo la palabra, una conversación, un coloquio entre amigos que se congregan para ayudarse en la percepción intelectual y sentimental de los más altos valores. Por indiscutible que sea la primacía otorgada por Aristóteles a la vida intelectual sobre la vida política, repitamos una y otra vez que el contemplativo aristotélico no es el pensador solitario cartesiano y postcartesiano. Aristóteles no tiene en mira un anacoreta,

sino un cenobita; y la Academia y el Liceo, esas supremas formas de vida de la cultura helénica, fueron eso precisamente: cenobios laicos y hogares de sabiduría, como el que soñaba, según dicen, nuestra Sor Juana. Hoy día en que la opción es forzosa entre el sacerdocio y el matrimonio, aquellas bellas formas de comunidad espiritual serán por siempre para muchos objeto de añoranza.

Con la amistad, entendida en su más amplio y noble sentido, se cierra, como si dijéramos, el cuadrilátero de fuerzas espirituales y vitales que son en la conducta humana vehículos de valores, y cuyo juego armónico es el secreto de la moral aristotélica, a saber: la inteligencia, el carácter, el sentimiento y el placer (νοῦς, ἦθος, ἔρως, ἡδονή). El *bíos* que sepa encarnarlas será verdaderamente, según el símil pitagórico, "tetrágono y cuadrado sin reproche". Así me imagino ciertas vidas como la del propio Aristóteles y la de ciertos humanistas cristianos como Santo Tomás Moro.

SOPHIA BEATRIX

Es en los capítulos finales de la *Etica Nicomaquea* donde llega a su más alto trémolo y alcanza su apoteosis la exaltación de la vida intelectual, entendiendo por ella, una vez más, el ejercicio de la sabiduría y la contemplación de las cosas "nobles y divinas".

A esa vida, formalmente constitutiva de la felicidad humana, vida que para el cristiano, como dice Santo Tomás, es la *inchoatio futurae beatitudinis*, conspira todo lo demás, todo el *logos* y todo el *êthos* a

su servicio. Las virtudes morales, la paz que de ellas resulta en el interior del individuo y de la ciudad, no son sino la necesaria preparación a la contemplación, de tal suerte que el Estado ideal sería, como postulaba Leibniz, una república de espíritus. Es verdad que esto no es posible en la realidad, y que la mayoría, absorta en la vida práctica, no percibe el fin superior a que inconscientemente sirve. No obstante, la única justificación de su conducta está sólo y en tanto en cuanto favorezca la vida intelectual de la minoría. Así lo dice Greenwood en su comentario, y Stewart agrega por su parte: "*The city exists for the sake of its thinkers.*" Y Santo Tomás, mejor que todos, escribió: "*Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata, dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem.*" Así pues, la paz, el derecho, la justicia y todo cuanto ello supone, no puede ser el último fin de la energía espiritual del hombre. La paz está al servicio de la sabiduría: *Irene ancilla Sophiae*.

Duro parecerá a muchos este lenguaje, pero sostener lo contrario, la desvinculación de ambas vidas, o peor aún, la supeditación de la teoría a la práctica, estaría en manifiesta contradicción con los principios más firmes de la filosofía aristotélica. La ciudad no puede ser una excepción al orden general y a la finalidad última del universo, el cual se desenvuelve bajo la influencia eterna del pensamiento puro. Esta es la causa final que mueve todo: el Pensamiento del Pensamiento. Si hay algo claro en Aristóteles, son estas proposiciones.

Parece mentira que verdades tan evidentes por sí mismas (digo para quien tenga una filosofía espiritualista y teísta) hayan podido ser puestas en duda o contradichas, dando lugar a la tesis contraria del primado de la vida política sobre la vida teorética. Que se postule así en un Estado ateo y totalitario, nada más explicable; pero que desde una posición disidente haya quien pueda creer que exista una actividad más alta que la especulación de Dios y de sus analogías en las criaturas, es ciertamente para admirar. ¿Será un caso más del resentimiento de qüien, no habiendo podido abrazar el supremo valor, acaba negándolo o por lo menos supeditándolo al que él mismo puede realizar? Sería muy instructivo comprobarlo así desde la antigüedad, y veríamos cómo fueron los sofistas y los retóricos quienes anduvieron desde un principio sosteniendo frente a los filósofos la supremacía de la vida política, en cuyas manipulaciones y trapacerías tan a su gusto se hallaban. Cicerón refleja en su correspondencia episodios interesantísimos de la controversia de que él mismo fué en su vida un ejemplo dramático; pero como en aquella noble alma no podía hacer presa el resentimiento con su consiguiente trasmutación de valores, acaba deplorando el tiempo malgastado en su carrera política, y concluye con estas palabras que deberían ser nuestro acto de contrición después de haber traicionado nuestra vocación intelectual: "*Quare incumbamus, o noster Tite, ad illa praeclara studia, et eo, unde discedere non oportuit, aliquando revertamur.*"

Lo que ha podido dar cierto color de justificación a la tesis antiaristotélica es el supuesto desinterés del filósofo por los negocios de la ciudad y las necesidades de

sus semejantes. Ahora bien, ya hemos dicho que ese tipo es sencillamente inconcebible en el pensamiento griego de la época clásica, y muy particularmente en Aristóteles, para quien el hombre no existe sino en la comunidad. Lo único que pasa es que aunque el Estado entre naturalmente en ese campo de la especulación cuyo horizonte vital es la teología, entra para el filósofo en esa condición: como objeto de especulación y no de acción, que es como lo ve el político. No le toca al filósofo aplicar al Estado una *techne*, sino pronunciar un *logos*. Pero precisamente por esto, Aristóteles declara en un lugar de la *Política* que es eminente o señorialmente práctica la actividad especulativa inspiradora de acciones realizadas por otros, porque el espíritu es el arquitecto. Tales son las palabras aristotélicas, y Jaeger, comentándolas, añade: "El filósofo ocupa el más alto grado de la actividad creadora: él es el arquitecto del espíritu y de la sociedad." No ha de bajar el filósofo al ágora a tomar parte en la brega de los partidos, pero tampoco ha de desinteresarse de la cosa pública. Este es aquí, según creo, el término medio; el que Aristóteles mismo observó entre el politicismo activo de Platón y al apoliticismo absoluto de los neoplatónicos.

No hay que ir tan lejos como a la Grecia clásica para encontrar esos tipos de intelectuales puros y forjadores al mismo tiempo de la realidad social. En la Universidad de México los tuvimos en su primer aliento; y por algo Cervantes de Salazar, muy aristotélicamente, llama *felicissimus vir* a Fray Alonso de la Veracruz, metido en el más alto saber de lo eterno y constructor del nuevo mundo americano, pero sin otras armas que las del espíritu, por lo que despreció tres veces (lo hu-

biera hecho mil) la oferta de un poder análogo al político. Yo pienso en él como en la encarnación viviente de este saber beatificante y bienhechor, de esta *Sophia Beatrix* en que se cifra la eudemonía del Filósofo.

Un impulso tremendo a lo divino, pero con el ponderoso bagaje de todo lo humano, es pues en definitiva la ética aristotélica. Cuando Santo Tomás define su ética, la de la parte central de la *Summa,* como el movimiento de la criatura racional hacia Dios, pensamos cómo esto se aplica también con toda propiedad a aquella otra, porque en ambas el fin es el mismo y sólo difieren en cuanto al modo de la visión divina en lo que es naturalmente inaccesible a la razón pura. Por algo el mismo santo declara en otro lugar que Aristóteles concuerda con el espíritu evangélico de las bienaventuranzas, en cuanto que por la limpieza del corazón, merced al ejercicio de las virtudes morales, se prepara el hombre a la contemplación de Dios.

Etica y metafísica es al fin todo uno. Esta eclosión de todos los actos humanos, esta liberadora efusión de la más alta energía espiritual, es, en suma, el anhelo del hombre por tener la parte que pueda en la vida del Acto Puro. La moral se inserta así en el movimiento cósmico, cuyos cuatro elementos esenciales son, en la filosofía aristotélica, la materia, la forma, la privación y el anhelo: esta ὄρεξις que penetra el universo entero en un impulso ascensional hacia la Causa primera. De ahí esa ética dinámica y enérgica, de la potencia y del acto, de todas las potencias disparadas a todos los actos bajo la inmóvil estrella polar del fin último. Aristóteles, cuyo nombre quiere decir "el del fin mejor", muestra, aun en esta circunstancia, su destino providencial.

TREINTA AÑOS DESPUES

Y unos pocos más, porque las páginas por que acaba de pasar sus ojos el lector aparecieron en 1951 (*Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, t. XXII, núms. 43-44, julio-diciembre 1951); y hay que decirlo antes que nada, para explicar por qué en la fotocopia que se ha hecho, por razones de comodidad, tanto de la introducción como de la traducción, aparece la grafía de aquellos años, en aquel entonces ortografía, principalmente en el acento gráfico de los monosílabos, hoy desaparecido, salvo en el acento diacrítico.

En cuanto al contenido mismo, no he variado una sola palabra en la introducción, y unas pocas apenas (difícilmente llegarán a una docena) en la traducción. Lo que esto quiere decir es que me he mantenido fiel (si con razón o sin ella; que lo digan los críticos) a los cánones exegéticos y hermenéuticos que dirigieron mis trabajos juveniles.

Por lo primero, no tengo por qué modificar en un ápice la apreciación y las apreciaciones que a lo largo de toda mi vida he venido formándome sobre la *Etica nicomaquea*, sobre su contenido intrínseco, y en esto no ha variado fundamentalmente, a lo que pienso, la opinión de sus últimos traductores o intérpretes.

En ciertas direcciones colaterales, es verdad, ha continuado investigándose o especulándose mucho, como en la autoría aristotélica de los *Magna Moralia*; pero no he creído que de este movimiento deba dar cuenta al lector, una vez que no perturba en nada el enfoque exclusivo, que aquí nos incumbe, de la *Etica* que debíamos traducir, y nada más, dejando a las otras dos en el lugar, cierto o problemático, que puedan ocupar según el veredicto o la opinión de la lingüística o la filología.

He confirmado igualmente, en el transcurso de estos años, la pertinencia del título de *Etica nicomaquea* —y no de *Etica a Nicómaco*— que llevan estos escritos aristotélicos, y que fue, por cierto, el primero que ostentaron en la antigüedad clásica (*Ethika nikomaxeia*), a tal punto que Cicerón, guiándose por

este nombre, dejaba abierta la cuestión de si Nicómaco sería tan sólo el editor, o no también el autor de la sobredicha *Etica*. Más aún, hay autores, como Nuyens, que creen que Nicómaco no había nacido aún cuando su padre redactaba su curso de moral en el principio de su magisterio ateniense, entre 334 y 330. Por todo esto, en suma, no deja de ser extraño el que, aún reconociendo expresamente la improcedencia de la antigua denominación, se empeñen en sostenerla, como lo hacen en Francia Gauthier y Jolif, diz que por respeto a la tradición, o en España también, en la traducción de Julián Marías y María Araujo. Todos ellos reconocen que la denominación que emplean es generalmente rechazada en la actualidad.

Y ahora unas palabras sobre los cánones a que creí deber apegarme cuando hice esta traducción, y que he debido revisar con los años, como creo que le pasará a cualquier traductor al encararse con este problema apasionante.

A lo largo de estas tres décadas, en efecto, ha corrido en ciertos medios universitarios (no por escrito, sino por el intercambio más vivo de la voz) la especie de que yo habría preconizado la traducción libre, en los textos clásicos concretamente, en oposición a la tendencia prevalente de la traducción ceñida o literal, con el subentendido implícito de que esta última debería ser la dirección correcta.

A esto he de decir en primer lugar que jamás, ni por asomo, me ha pasado por la cabeza la idea de convertirme en guía o *caposcuola* de ninguna tendencia o doctrina, ni siquiera de una técnica, a cuyo género pertenece la técnica de la traducción. Tengo sí, como las tiene, por hipótesis, todo traductor, tres o cuatro ideas cardinales sobre el oficio, y bien podría ser ésta una ocasión propicia para reiterarlas brevemente.

Según lo dijo Schleiermacher, el dilema que confronta todo traductor es el siguiente: o traer al autor al lenguaje del lector o llevar al lector al lenguaje del autor.

Con todo respeto por quienes optan por el segundo miembro de la opción (no faltan, ya lo sé) yo por mí me he pronunciado siempre por el primero. "La traducción —lo hemos leído recientemente— debe conservar todo lo que se encuentra en el original, pero debe ser un texto que se pueda considerar escrito originalmente . . . Lo que podríamos llamar la transparencia del texto traducido, es decir el hecho de que parezca escrito originariamente en la lengua de llegada, es tan conceptualmente irrenunciable como lo es la fidelidad al texto original." (Franco Meregalli, *Sobre la traducción*. Rev. de Occ., oct. 1982, núm. 17, p. 78).

Ardua demanda, por cierto, y por algo es la traducción un arte tan bello como difícil. Bien lo sabe el autor que acabamos de citar, catedrático de la universidad de Venecia, y traductor de Cervantes. Y para no ir más lejos, ¿podría recomendarse cualquier traducción del *Quijote*, pongamos por caso, que no reprodujera, o por lo menos emulara la prosa incomparable del original, su movimiento y su belleza?

Habrá casos ¿cómo ignorarlos? en que el texto por traducir (hierático, jurídico, qué sé yo) imponga, por su índole, la literalidad, la más servil y absoluta literalidad. La regla general, sin embargo, es la que queda enunciada. La letra y el espíritu del texto original, en suma, trasvasados a la letra y al espíritu del texto que se nos da en la traducción. "Equivalence in difference", como dice Jakobson, quien parece haber tomado este concepto de equivalencia de los últimos especialistas en la "ciencia de la traducción". (*Cf.* W. Wilss, *Übersetzungswissenschaft*, Stuttgart, 1977).

Añadiré aún (me es forzoso decirlo para poder llegar a mi traducción aristotélica) que la mayor o menor literalidad de la traducción tendrá que estar en función, a lo que me parece, del texto por traducir, de tal suerte que yo no me apego a normas absolutas, sino relativas. Esto se ve muy claramente, según

pienso, en los dos mayores exponentes de la prosa latina, según se cree generalmente, que son César y Cicerón. En César, cuyos escritos son de ordinario un diario de campaña, la literalidad encaja bien con la sequedad y concisión del original. A Cicerón, por el contrario, tan musical y caudaloso, no le hará completa justicia una traducción *ad pedem litterae*. Y por esto en España (hasta hoy persevera la beligerancia entre peninsulares y criollos) han podido censurarse ciertas traducciones ciceronianas vernáculas, como en el caso siguiente:

"Si la esencia de la traducción ha de consistir en que oigamos hablar en nuestra lengua al autor traducido, aquí no solamente no habla Cicerón en español, sino que el traductor habla en latín, cambiando únicamente la morfología de los vocablos a este latín del siglo XX que es nuestro idioma. Por tanto la versión española aparece como engrillada, cohibida, trabada sin poder saltar ni retozar gentilmente, como podría presentarse en una versión más agilizada." (*Helmántica*. sep.-nov. 1981).

El carácter de la traducción, en suma, si más ceñida o más holgada, dependerá en última instancia del carácter de la obra por traducir. Si algo aprende uno de la frecuentación de Aristóteles, es esto precisamente, el no contentarnos con normas generales, sino ir al caso concreto y ajustar a éste la norma general. Ahora bien, en el caso concreto de la *Etica* cuya traducción ofrecemos, nunca se insistirá bastante en que, con excepción de ciertos capítulos de factura literaria acabada (principalmente en los libros I y X, o la etopeya del magnánimo en el libro IV) la obra en conjunto es, para servirnos de las propias palabras de Aristóteles a propósito de otros tratados semejantes, una *pragmateia* o una *akróasis*, es decir un ejercicio que pide ser leído y explicado en público. "Una redacción sumaria y a menudo desconcertante por su concisión, y cuyas deficiencias debía llenar la palabra del maestro", escriben por su parte, Gautier y Jolif.

No estando ya el maestro con nosotros, lo natural, lo debido mejor dicho, es suplir ciertos silencios o vacíos, por lo menos en la medida necesaria para hacer inteligible en nuestro idioma el texto original. De ahí, sin embargo, a la traducción perifrástica, al *rifacimento* del texto, como dicen los italianos que propugnan la traducción libre, hay un abismo. Suplir silencios y vacíos, una vez más, pero dejando intacta la forma mental y literaria del griego aristotélico, y de esta *pragmateia* en particular, con sus reiteraciones, sus descuidos o sus enredos, inevitables en un cuaderno de apuntes para la clase.

Todo ello, en fin, en un castellano moderno y al alcance de un lector de mediana cultura, el destinatario que debe tenerse en mira, a lo que creo, en los clásicos de esta colección bilingüe.

¿Qué sentido tiene, por ejemplo, hablar de "laude" o de "hoste" (así lo leemos en una versión ciceroniana recentísima) cuando con igual propiedad pudo escribirse "alabanza" y "enemigo"? ¿A qué hacer una traducción para latinistas y eruditos que, a fuer de tales, no han menester de traducción alguna?

*

Cinco años después de publicada esta traducción (1954-1959) apareció en España una versión directa de esta misma *Etica*, obra de Julián Marías y María Araujo, con la denominación tradicional de *Etica a Nicómaco*. Los traductores la conservan, aunque reconociendo que actualmente es "generalmente rechazada". Agregan que no pudieron tener presente mi versión. Es de presumirse que será por no haberla recibido o por haberles llegado demasiado tarde. En cuanto a mí, obviamente, no pude tener presente una traducción que no existía en el momento de componer yo la mía, y que no he sentido hasta ahora la necesidad de enmendar. Entre España y México, por lo demás, primero por factores políticos y ahora por la miseria en que esta-

mos, y que ha levantado una muralla china a la importación del libro extranjero, ha sido bien magro en los últimos años el intercambio libresco, y por esto hay que registrar con satisfacción (no hay mal que por bien no venga) el que, de uno y otro lado del mar, contemos con sendas traducciones de estas obras eternas. En materia moral especialmente, en materia de acciones y pasiones, de tan fértil expresividad en castellano, es perfectamente concebible una pluralidad de versiones fieles por igual al original, a despecho de la diversidad lexicográfica.

Después de referirse a la traducción arcaica de la ética aristotélica de Pedro Simón Abril, los actuales traductores españoles añaden que "las otras traducciones a nuestra lengua tienen escaso valor científico".

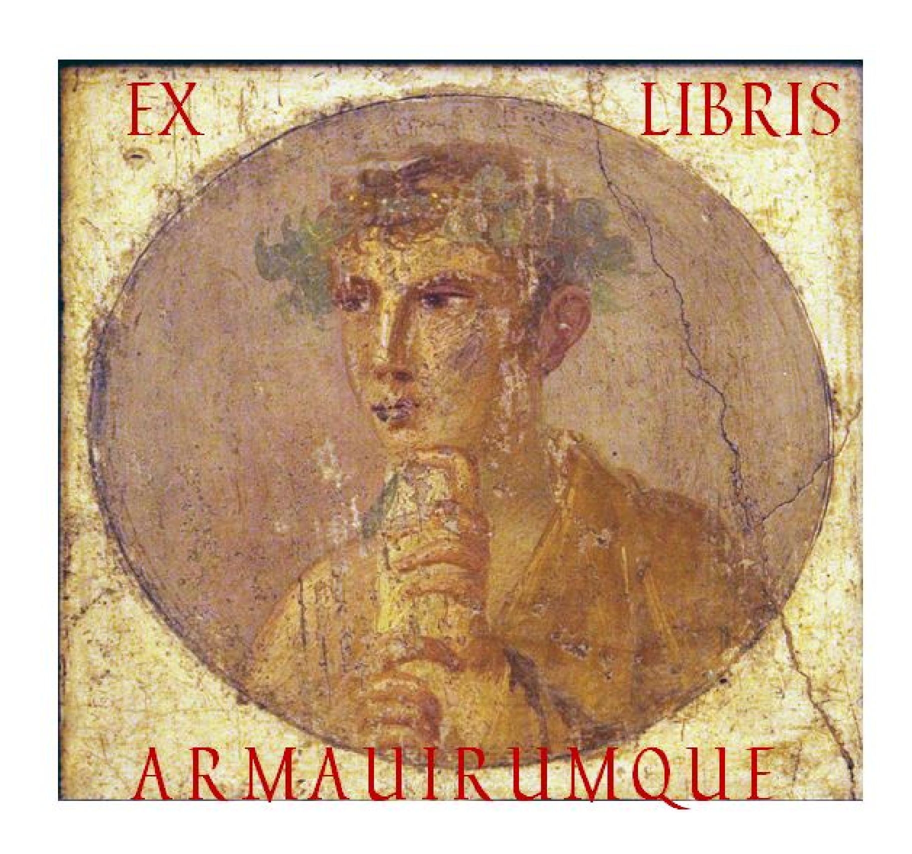
Podrían haber dicho aún que es no sólo escaso sino nulo el valor de la actual traducción mexicana. ¿Cómo sería posible que en estos pueblos subdesarrollados, que apenas si están llegando a una mediana promoción cultural, tengamos acceso a los códices europeos que contienen los más antiguos registros de estas obras, y sin cuya inspección y cotejo no puede armarse un texto fidedigno, con su correspondiente aparato crítico?

No es esto por cierto, lo que nos propusimos desde que lanzamos nuestra biblioteca clásica bilingüe, sino simplemente dar una buena traducción de un texto autorizado en la filología moderna, el último de preferencia, como hemos hecho al elegir el de la *Loeb Classical Library*, y que mantenemos en esta reedición, ya que el de la *Budé* no ha aparecido aún. Y por esto mismo hemos hecho omisión de las notas al texto griego que no son, por lo común, sino comentarios escolares para uso de los estudiantes de griego, lo cual no es, hasta donde yo entiendo, el propósito de esta colectánea. Hemos conservado, eso sí, las notas al texto castellano, en cuanto explicativas de lo que era necesario explicar para hacer el texto inteligible.

Al efectuar, después de tres décadas, la revisión de esta tra-

ducción, con todos sus méritos o defectos, debo consignar la satisfacción de haber podido regresar al humanismo antiguo. A las vueltas del tiempo y de las desilusiones y amarguras del *bíos praktikós*, heme aquí de nuevo en el *bíos theoretikós*, del que nunca —ahora lo reconozco con tristeza— debí salir. Séame, pues, lícito aplicarme —*si licet parva componere magnis*— las hermosas palabras, citadas en su lugar oportuno, con que Cicerón exhorta a su amigo Atico a volver a aquellos "preclaros estudios" que nunca debieron haberse abandonado y en cuyo afán está, por cierto, lo mejor de nuestra vida.

San Angel, 1983



ÉTICA NICOMAQUEA
TEXTOS GRIEGO Y ESPAÑOL

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΗΘΙΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ Α

i Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς 1094 a
τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ·
διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθὸν Οὗ πάντ' ἐφίεται.
2 (διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γάρ
εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά· ὧν δ'
εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βελτίω
3 πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα.) πολλῶν δὲ πρά-
ξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ
γίνεται καὶ τὰ τέλη· ἰατρικῆς μὲν γὰρ ὑγίεια,
ναυπηγικῆς δὲ πλοῖον, στρατηγικῆς δὲ νίκη,
4 οἰκονομικῆς δὲ πλοῦτος. ὅσαι δ' εἰσὶ τῶν τοιούτων
ὑπὸ μίαν τινὰ δύναμιν—καθάπερ ὑπὸ τὴν ἱππικὴν
ἡ χαλινοποιικὴ καὶ ὅσαι ἄλλαι τῶν ἱππικῶν
ὀργάνων εἰσίν, αὕτη δὲ καὶ πᾶσα πολεμικὴ
πρᾶξις ὑπὸ τὴν στρατηγικήν, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον
ἄλλαι ὑφ' ἑτέρας—ἐν ἁπάσαις δὴ τὰ τῶν ἀρχι-
τεκτονικῶν τέλη πάντων ἐστὶν αἱρετώτερα τῶν ὑπ'
5 αὐτά· τούτων γὰρ χάριν κἀκεῖνα διώκεται. (δια-

ETICA NICOMAQUEA DE ARISTOTELES

LIBRO I

I

Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección, parecen tender a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran.

Cierta diferencia, con todo, es patente en los fines de las artes y ciencias, pues algunos consisten en simples acciones, en tanto que otras veces, además de la acción, queda un producto. Y en las artes cuyo fin es algo ulterior a la acción, el producto es naturalmente más valioso que la acción.

Siendo como son en gran número las acciones y las artes y ciencias, muchos serán de consiguiente los fines. Así, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria, y el de la ciencia económica, la riqueza.

Cuando de las ciencias y artes algunas están subordinadas a alguna facultad unitaria —como por ejemplo la fabricación de los frenos y de todo lo demás concerniente al arreo de los caballos está subordinada al arte de la equitación, y ésta a su vez, juntamente con las acciones militares, está sometida a la estrategia, hallándose de la misma manera otras artes sometidas a otras—, en todos estos casos los fines de todas las disciplinas gobernadoras son preferibles a los de aquellas que les están sujetas, pues es en atención a los

φέρει δ' οὐδὲν τὰς ἐνεργείας αὐτὰς εἶναι τὰ τέλη
τῶν πράξεων ἢ παρὰ ταύτας ἄλλο τι, καθάπερ
ἐπὶ τῶν λεχθεισῶν ἐπιστημῶν.)
ii Εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ
βουλόμεθα, τἆλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι'
ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον,
ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον
2 ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. ἆρ' οὖν
καὶ πρὸς τὸν βίον ἡ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει
ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες,
3 μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος; εἰ δ' οὕτω,
πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ
4 καὶ τίνος τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων. δόξειε δ'
ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς.
5, 6 τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται· τίνας γὰρ εἶναι
χρεὼν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας
ἑκάστους μανθάνειν καὶ μέχρι τίνος, αὕτη διατάσ-
σει· ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων
ὑπὸ ταύτην οὔσας, οἷον στρατηγικὴν οἰκονο-
7 μικὴν ῥητορικήν. χρωμένης δὴ ταύτης ταῖς
λοιπαῖς [πρακτικαῖς] τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ
νομοθετούσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχε-
σθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχοι ἂν τὰ τῶν ἄλλων·
8 ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τἀνθρώπινον ἀγαθόν. εἰ γὰρ

primeros por lo que se persiguen los demás. Y nada importa a este respecto que el fin de la acción sea tan sólo la misma actividad u otra cosa a más de ella, como en las ciencias sobredichas.

II

Si existe un fin de nuestro actos querido por sí mismo, y los demás por él; y si es verdad también que no siempre elegimos una cosa en vista de otra —sería tanto como remontar al infinito, y nuestro anhelo sería vano y miserable—, es claro que ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano. Con respecto a nuestra vida, el conocimiento de este bien es cosa de gran momento, y teniéndolo presente, como los arqueros el blanco, acertaremos mejor donde conviene. Y si así es, hemos de intentar comprender en general cuál pueda ser, y la ciencia teórica o práctica de que depende.

A lo que creemos, el bien de que hablamos es de la competencia de la ciencia soberana y más que todas arquitectónica, la cual es, con evidencia, la ciencia política. Ella, en efecto, determina cuáles son las ciencias necesarias en las ciudades, y cuáles las que cada ciudadano debe aprender y hasta dónde. ¿O no vemos que las facultades más preciadas están debajo de ella, como la estrategia, la economía doméstica y la retórica?

Desde el momento que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla sobre lo que debe hacerse y lo que debe evitarse, el fin que le es propio abraza los de todas las otras ciencias, al punto de ser por excelencia el bien humano. Y por más que este bien sea

καὶ ταὐτόν ἔστιν ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ
τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ
σῴζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἑνὶ μόνῳ, κάλλιον
δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν. ἡ μὲν οὖν
μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὖσα.

iii Λέγοιτο δ' ἂν ἱκανῶς εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμέ-
νην ὕλην διασαφηθείη· τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως
ἐν ἅπασι τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν
2 τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια,
περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει δια-
φορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι,
3 φύσει δὲ μή. τοιαύτην δέ τινα πλάνην ἔχει καὶ
τἀγαθά, διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ'
αὐτῶν· ἤδη γάρ τινες ἀπώλοντο διὰ πλοῦτον,
4 ἕτεροι δὲ δι' ἀνδρείαν. ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων
καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ
τἀληθὲς ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ
πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμ-
περαίνεσθαι. τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἀποδέχεσθαι
χρεὼν ἕκαστον τῶν λεγομένων· πεπαιδευμένου γὰρ
ἔστιν ἐπὶ τοσοῦτον τἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον
γένος ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται·
παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικοῦ τε πιθανο-
λογοῦντος ἀποδέχεσθαι καὶ ῥητορικὸν ἀποδείξεις
ἀπαιτεῖν.

5 Ἕκαστος δὲ κρίνει καλῶς ἃ γινώσκει, καὶ
τούτων ἐστὶν ἀγαθὸς κριτής. καθ' ἕκαστον ἄρα ὁ 1095a
πεπαιδευμένος, ἁπλῶς δ' ὁ περὶ πᾶν πεπαιδευμένος.

el mismo para el individuo y para la ciudad, es con mucho cosa mayor y más perfecta la gestión y salvaguarda del bien de la ciudad. Es cosa amable hacer el bien a uno solo; pero más bella y más divina es hacerlo al pueblo y las ciudades. A todo ello, pues, tiende nuestra indagación actual, incluída de algún modo entre las disciplinas políticas.

III

Su contenido lo explicaremos suficientemente si hacemos ver con claridad la materia que nos proponemos tratar, según ella lo consiente. No debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos, como no se busca tampoco en la fabricación de objetos artificiales. Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza. Y los bienes particulares encierran también por su parte la misma incertidumbre, ya que para muchos son ocasión de perjuicios: hay quienes han perecido por su riqueza, y otros por su valentía. En esta materia, por tanto, y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aun con cierta tosquedad. Disertando sobre lo que acontece en la mayoría de los casos, y sirviéndonos de tales hechos como de premisas, conformémonos con llegar a conclusiones del mismo género.

Con la misma disposición es menester que el estudiante de esta ciencia reciba todas y cada una de nuestras proposiciones. Propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto. Igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos de probabilidad como exigir de un orador demostraciones concluyentes.

Cada cual juzga acertadamente de lo que conoce, y de estas cosas es buen juez. Pero así como cada asunto especial demanda una instrucción adecuada, juzgar en conjunto sólo puede hacerlo quien posea una cultura general. Esta es la causa de que el joven no sea

διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατὴς ὁ
νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ
6 λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων. ἔτι δὲ τοῖς
πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὢν ματαίως ἀκούσεται καὶ
ἀνωφελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ
7 πρᾶξις. διαφέρει δ' οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ
ἦθος νεαρός, οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἡ ἔλλειψις,
ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα·
τοῖς γὰρ τοιούτοις ἀνόνητος ἡ γνῶσις γίνεται,
καθάπερ τοῖς ἀκρατέσιν. τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς
ὀρέξεις ποιουμένοις καὶ πράττουσι πολυωφελὲς ἂν
8 εἴη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι. καὶ περὶ μὲν ἀκροατοῦ,
καὶ πῶς ἀποδεκτέον, καὶ τί προτιθέμεθα, πεφροι-
μιάσθω τοσαῦτα.
iv Λέγωμεν δ' ἀναλαβόντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις
καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστιν οὗ
λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων
2 ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. ὀνόματι μὲν οὖν
σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται· τὴν γὰρ
εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν,
τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμ-
βάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν. περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας,
τί ἐστιν, ἀμφισβητοῦσι, καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ
3 τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν. οἱ μὲν γὰρ τῶν ἐναργῶν
τι καὶ φανερῶν, οἷον ἡδονὴν ἢ πλοῦτον ἢ τιμήν,
ἄλλοι δ' ἄλλο—πολλάκις δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ἕτερον,
νοσήσας μὲν γὰρ ὑγίειαν, πενόμενος δὲ πλοῦτον.
συνειδότες δ' ἑαυτοῖς ἄγνοιαν τοὺς μέγα τι καὶ
ὑπὲρ αὐτοὺς λέγοντας θαυμάζουσιν· ἔνιοι δ' ᾤοντο
παρὰ τὰ πολλὰ ταῦτα ἀγαθὰ ἄλλο τι καθ' αὑτὸ
εἶναι, ὃ καὶ τούτοις πᾶσιν αἴτιόν ἐστι τοῦ εἶναι

oyente idóneo de lecciones de ciencia política, pues no tiene experiencia de las acciones de la vida, de las cuales extrae la ciencia política sus proposiciones y a las cuales se aplican estas mismas. Y además, como el joven es secuaz de sus pasiones, escuchará estas doctrinas vanamente y sin provecho, toda vez que el fin de esta ciencia no es el conocimiento, sino la acción.

Ninguna diferencia existe a este respecto entre el adolescente por la edad y el de carácter pueril, pues no es el tiempo la causa de su incapacidad, sino la vida que lleva conforme a sus pasiones y dispersa en la pesquisa de todo lo que se le ofrece. Para estos tales el conocimiento es estéril, como para los incontinentes. Mas para los que ordenan por la razón sus deseos y sus acciones, de gran utilidad será el saber de estas cosas.

He ahí lo que teníamos que decir, a manera de exordio, sobre las disposiciones del discípulo, el estado de espíritu que esta ciencia reclama y lo que con ella nos proponemos.

IV

Puesto que todo conocimiento y toda elección apuntan a algún bien, declaremos ahora, reasumiendo nuestra investigación, cuál es el bien a que tiende la ciencia política, y que será, por tanto, el más excelso de todos los bienes en el orden de la acción humana.

En cuanto al nombre por lo menos, reina acuerdo casi unánime, pues tanto la mayoría como los espíritus selectos llaman a ese bien la felicidad, y suponen que es lo mismo vivir bien y obrar bien que ser feliz. Pero la esencia de la felicidad es cuestión disputada, y no la explican del mismo modo el vulgo y los doctos.

Los hay que la hacen consistir en algo manifiesto y visible, como el placer o la riqueza o el honor. Otros, en cambio, dicen otra cosa, y aun se da frecuentemente el caso de que el mismo individuo mude de opinión según su estado, y así, si adolece, dirá que el bien supremo es la salud, y la riqueza si se halla en la inopia. Y si tienen conciencia de su ignorancia, quédanse pasmados ante quienes pueden decir algo sublime y por encima de su comprensión. Ahora bien, algunos han llegado a pensar que además de la multitud de bienes particulares existe otro bien en sí, el cual es causa de la bondad de todos los demás bienes.

4 ἀγαθά. ἁπάσας μὲν οὖν ἐξετάζειν τὰς δόξας
ματαιότερον ἴσως ἐστίν, ἱκανὸν δὲ τὰς μάλιστα
ἐπιπολαζούσας ἢ δοκούσας ἔχειν τινὰ λόγον.
5 Μὴ λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ
τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. εὖ γὰρ καὶ
Πλάτων ἠπόρει τοῦτο, καὶ ἐζήτει πότερον ἀπὸ
τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός, ὥσπερ
ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρας ἢ 1095 b
ἀνάπαλιν. ἀρκτέον μὲν οὖν ἀπὸ τῶν γνωρίμων.
ταῦτα δὲ διττῶς, τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν τὰ δ' ἁπλῶς·
ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων.
6 διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ
δικαίων καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον
7 ἱκανῶς. ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι· καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο
ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι. ὁ δὲ
τοιοῦτος ἢ ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥᾳδίως. ᾧ δὲ
μηδέτερον ὑπάρχει τούτων, ἀκουσάτω τῶν
Ἡσιόδου·

οὗτος μὲν πανάριστος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ,
ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται·
ὃς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοέῃ μήτ' ἄλλου ἀκούων
ἐν θυμῷ βάλληται, ὁ δ' αὖτ' ἀχρήϊος ἀνήρ.

V Ἡμεῖς δὲ λέγωμεν ὅθεν παρεξέβημεν. τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως ἐοίκασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ

Proceder al examen de todas esas opiniones sería una ocupación por demás inútil; bastará con atender a las que más preponderan o que parezcan tener cierto color de razón.

No se nos pase por alto, sin embargo, el hecho de que los razonamientos diferirán según que se parta de los primeros principios o que se tienda a ellos como a término final. Con razón Platón andaba perplejo en este punto, inquiriendo si el mejor método será el de partir de los principios o el de concluir en ellos, al modo como si en el estadio los atletas hubieran de correr desde los jueces hasta la meta o viceversa.

Sea de ello lo que fuere, lo incuestionable es que es preciso comenzar partiendo de lo ya conocido. Pero lo conocido o conocible tiene un doble sentido: con relación a nosotros unas cosas, en tanto que otras absolutamente; y siendo así, habrá que comenzar tal vez por lo más conocible relativamente a nosotros.

Esta es la razón por la cual es menester que haya sido educado en sus hábitos morales el que quiera oír con fruto las lecciones acerca de lo bueno y de lo justo, y en general de todo lo que atañe a la cultura política. En esta materia el principio es el hecho, y si éste se muestra suficientemente, no será ya necesario declarar el porqué. Aquel que esté bien dispuesto en sus hábitos, posee ya los principios o podrá fácilmente adquirirlos. Mas aquel que ni los posee ni los adquiere, que escuche las palabras de Hesíodo:

El varón superior es el que por sí lo sabe todo;
Bueno es también el que cree al que habla juiciosamente;
Pero el que ni de suyo sabe ni deposita en su ánimo
Lo que oye de otro, es un tipo inservible.[1]

V

Pero nosotros continuemos nuestro discurso en el punto de que nos apartamos con la anterior digresión.

No sin razón el bien y la felicidad son concebidos por lo común a imagen del género de vida que a cada cual le es propio. La multitud y los más vulgares ponen el bien supremo en el placer, y por esto aman la vida voluptuosa.

2 φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν· διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι
τὸν ἀπολαυστικόν—τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ πρού-
χοντες, ὅ τε νῦν εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικὸς καὶ
3 τρίτος ὁ θεωρητικός. οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς
ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προ-
αιρούμενοι, τυγχάνουσι δὲ λόγου διὰ τὸ πολλοὺς
τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις ὁμοιοπαθεῖν Σαρδαναπάλλῳ.
4 οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμήν· τοῦ γὰρ πο-
λιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος. φαίνεται δ'
ἐπιπολαιότερον εἶναι τοῦ ζητουμένου· δοκεῖ γὰρ
ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι ἢ ἐν τῷ τιμωμένῳ,
τἀγαθὸν δὲ οἰκεῖόν τι καὶ δυσαφαίρετον εἶναι
5 μαντευόμεθα. ἔτι δ' ἐοίκασι τὴν τιμὴν διώκειν
ἵνα πιστεύσωσιν ἑαυτοὺς ἀγαθοὺς εἶναι· ζητοῦσι
γοῦν ὑπὸ τῶν φρονίμων τιμᾶσθαι καὶ παρ' οἷς
γιγνώσκονται, καὶ ἐπ' ἀρετῇ. δῆλον οὖν ὅτι κατά
6 γε τούτους ἡ ἀρετὴ κρείττων· τάχα δὲ καὶ μᾶλλον
ἄν τις τέλος τοῦ πολιτικοῦ βίου ταύτην ὑπολάβοι.
φαίνεται δὲ ἀτελεστέρα καὶ αὕτη· δοκεῖ γὰρ
ἐνδέχεσθαι καὶ καθεύδειν ἔχοντα τὴν ἀρετὴν ἢ
ἀπρακτεῖν διὰ βίου, καὶ πρὸς τούτοις κακοπαθεῖν
καὶ ἀτυχεῖν τὰ μέγιστα· τὸν δ' οὕτω ζῶντα οὐδεὶς
ἂν εὐδαιμονίσειεν, εἰ μὴ θέσιν διαφυλάττων. καὶ
περὶ μὲν τούτων ἅλις· ἱκανῶς γὰρ καὶ ἐν τοῖς
7 ἐγκυκλίοις εἴρηται περὶ αὐτῶν. τρίτος δ' ἐστὶν ὁ
θεωρητικός, ὑπὲρ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἑπο-
8 μένοις ποιησόμεθα. ὁ δὲ χρηματιστὴς βίαιός τίς
ἐστιν, καὶ ὁ πλοῦτος δῆλον ὅτι οὐ τὸ ζητούμενον
ἀγαθόν· χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν. διὸ μᾶλλον

Tres son, con efecto, los tipos más salientes de vida, a saber: el que queda dicho, la vida política, y en tercer lugar la vida contemplativa. [2]

La mayoría de los hombres muestran tener decididamente alma de esclavos al elegir una vida de bestias, justificándose en parte con el ejemplo de los que están en el poder, muchos de los cuales conforman sus gustos a los de Sardanápalo. Los espíritus selectos, en cambio, y los hombres de acción identifican la felicidad con el honor: éste es, puede decirse, el fin de la vida política.

El honor, sin embargo, parece ser un bien harto superficial para ser el que buscamos nosotros, pues manifiestamente está más en quien da la honra que en el que la recibe, en tanto que, según podemos presentir desde ahora, el verdadero bien debe ser algo propio y difícil de arrancar de su sujeto. A más de esto, los que persiguen los honores lo hacen al parecer para persuadirse a sí mismos de su propia virtud; y así procuran ser honrados por los hombres prudentes de que pueden hacerse conocer, y que el honor se les discierna precisamente por su virtud, con todo lo cual dejan ver claro que aun en su propia estimativa la virtud es un bien superior a la honra.

Por lo dicho podría creerse que la virtud es el fin de la vida política. Mas parece, con todo, que se trata de un bien aún deficiente, pues cabe la posibilidad de que el hombre virtuoso pase la vida durmiendo u holgando; y allende de esto, que padezca los mayores males y desventuras. Nadie diría, a no ser por defender a todo trance una paradoja, que quien vive de esta suerte es feliz. Y baste con lo dicho sobre este tópico, del cual hemos hablado largamente en nuestros escritos en circulación. [3]

En tercer lugar, como dijimos, está la vida contemplativa, cuya consideración haremos en lo que después vendrá.

En cuanto a la vida de lucro, es ella una vida antinatural, y es claro que no es la riqueza el bien que aquí buscamos, porque es un bien útil, que por respecto de otro bien se desea. Por tanto, más bien los fines antedichos podrían considerarse como los fines

τὰ πρότερον λεχθέντα τέλη τις ἂν ὑπολάβοι· δι' αὑτὰ γὰρ ἀγαπᾶται. φαίνεται δ' οὐδ' ἐκεῖνα. καίτοι πολλοὶ λόγοι πρὸς αὐτὰ καταβέβληνται· ταῦτα μὲν οὖν ἀφείσθω.

vi Τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι, καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλή-
2 θειαν. οἱ δὴ κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην οὐκ ἐποίουν ἰδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον[4] ἔλεγον (διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ἰδέαν κατεσκεύαζον). τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐστι καὶ ἐν τῷ ποιῷ καὶ ἐν τῷ πρός τι· τὸ δὲ καθ' αὑτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρός τι (παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος, ὥστ' οὐκ ἂν εἴη κοινή τις ἐπὶ τούτοις ἰδέα.
3 ἔτι ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῷ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρός τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαιτα, καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ·
4 ἔτι δ' ἐπεὶ τῶν κατὰ μίαν ἰδέαν μία καὶ ἐπιστήμη, καὶ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων ἦν ἂν μία τις ἐπιστήμη·

finales del hombre, toda vez que son queridos por sí mismos. Mas no lo son tampoco, con toda evidencia, por más que en su favor hayan podido aducirse muchos argumentos. Dejemos, pues, esta materia.

VI

Quizá sea mejor examinar la noción del Bien en general, discutiendo a fondo lo que por él quiere significarse, por más que se nos haga cuesta arriba una investigación de este género, a causa de que son amigos nuestros los que han introducido las Formas. [4] Pero estimamos que sin duda es no sólo mejor, sino aun debido, el sacrificio de lo que más de cerca nos toca por la salvación de la verdad, sobre todo si somos filósofos. Con sernos ambas queridas, es deber sagrado reverenciar la verdad de preferencia a la amistad.

Quienes han importado aquella opinión, no han constituído Ideas para las cosas en que reconocieron anterioridad y posterioridad, razón por la cual no forjaron Ideas de los números. Pero el bien se predica tanto de la sustancia como de la cualidad y de la relación. Ahora bien, lo que existe en sí mismo y la sustancia son por naturaleza anteriores a lo que existe con relación a otro, que no es sino una especie de excrecencia y accidente del ser, de suerte que no podría haber una Idea común al bien absoluto y al bien relativo.

A más de esto, el bien se toma en tantos sentidos como el ente, puesto que se predica de la sustancia, como Dios y la inteligencia; y de la cualidad, como las virtudes; y de la cantidad, como la medida; y de la relación, como lo útil; y del tiempo, como la ocasión; y del lugar, como el domicilio conveniente, y de otras cosas semejantes. Y siendo así, es manifiesto que el bien no puede ser algo común, universal y único, pues si así fuese, no se predicaría en todas las categorías, sino en una sola.

De otra parte, puesto que de todas las cosas subsumidas bajo una Idea no hay sino un saber, de todos los bienes no habría sino una ciencia, cuando, por el contrario, existen muchas, aun

νῦν δ' εἰσὶ πολλαὶ καὶ τῶν ὑπὸ μίαν κατηγορίαν, οἷον καιροῦ, ἐν πολέμῳ μὲν γὰρ στρατηγικὴ ἐν νόσῳ δ' ἰατρική, καὶ τοῦ μετρίου ἐν τροφῇ μὲν

5 ἰατρικὴ ἐν πόνοις δὲ γυμναστική. ἀπορήσειε δ' ἄν τις τί ποτε καὶ βούλονται λέγειν αὐτοέκαστον, εἴπερ ἔν τε αὐτοανθρώπῳ καὶ ἀνθρώπῳ εἷς καὶ ὁ 1096b αὐτὸς λόγος ἐστὶν ὁ τοῦ ἀνθρώπου· ᾗ γὰρ ἄνθρωπος, οὐδὲν διοίσουσιν· εἰ δ' οὕτως, οὐδ' ᾗ

6 ἀγαθόν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῷ ἀΐδιον εἶναι μᾶλλον ἀγαθὸν ἔσται, εἴπερ μηδὲ λευκότερον τὸ πολυχρόνιον τοῦ ἐφημέρου.

7 Πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ, τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν· οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθῆσαι δοκεῖ. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἄλλος ἔστω λόγος.

8 Τοῖς δὲ λεχθεῖσιν ἀμφισβήτησίς τις ὑποφαίνεται διὰ τὸ μὴ περὶ παντὸς ἀγαθοῦ τοὺς λόγους εἰρῆσθαι, λέγεσθαι δὲ καθ' ἓν εἶδος τὰ καθ' αὑτὰ διωκόμενα καὶ ἀγαπώμενα, τὰ δὲ ποιητικὰ τούτων ἤ φυλακτικά πως ἢ τῶν ἐναντίων κωλυτικὰ διὰ ταῦτα

9 λέγεσθαι καὶ τρόπον ἄλλον. δῆλον οὖν ὅτι διττῶς λέγοιτ' ἂν τἀγαθά, καὶ τὰ μὲν καθ' αὑτά, θάτερα δὲ διὰ ταῦτα· χωρίσαντες οὖν ἀπὸ τῶν ὠφελίμων τὰ καθ' αὑτὰ σκεψώμεθα εἰ λέγεται κατὰ μίαν

10 ἰδέαν. καθ' αὑτὰ δὲ ποῖα θείη τις ἄν; ἢ ὅσα καὶ μονούμενα διώκεται, οἷον τὸ φρονεῖν καὶ ὁρᾶν καὶ ἡδοναί τινες καὶ τιμαί; ταῦτα γὰρ εἰ καὶ δι' ἄλλο τι διώκομεν, ὅμως τῶν καθ' αὑτὰ ἀγαθῶν θείη τις ἄν. ἢ οὐδ' ἄλλο οὐδὲν πλὴν τῆς ἰδέας; ὥστε

con respecto a aquellos bienes colocados bajo una categoría, como, por ejemplo, la ciencia de la ocasión en la guerra será la estrategia, y en la enfermedad la medicina; y en lo que concierne a la medida, tenemos asimismo la medicina en lo que ve a la alimentación, y para los ejercicios corporales la gimnástica.

Podría además preguntarse qué diantre quieren decir nuestros amigos con eso de la cosa en sí para cada una en particular, toda vez que una y la misma definición, la del hombre, es válida para el hombre en sí y para un hombre. Porque en tanto que son hombres, en nada difieren entre sí; y siendo así, tampoco diferirán el bien absoluto y los bienes particulares en tanto que bienes.

Ni siquiera porque sea eterno será más bien el bien ideal, del mismo modo que lo blanco diuturno no es por eso más blanco que lo blanco efímero.

Con mayor verosimilitud parecen expresarse sobre esto del bien los pitagóricos al poner la unidad en la línea de los bienes; y en verdad que Espeusipo [5] parece haberles seguido en esto. Pero dejemos este punto para tratarlo en otra ocasión.

Contra lo que acabamos de decir vemos asomar la objeción de que los razonamientos de los platónicos no se aplican a todos los bienes, sino que sólo los bienes que se persiguen y aman por sí mismos se llaman bienes por referencia a una Forma; y que, en cambio, aquellas cosas que producen esos bienes, o que de algún modo los conservan, o que previenen lo que les es contrario, no son llamadas bienes sino relativamente a los primeros y en otro sentido. Es evidente, en efecto, que podríamos designar los bienes según una doble acepción: unos por sí mismos, otros por razón de aquéllos. Separando, pues, los bienes esenciales de los bienes útiles, examinemos si los bienes que lo son por sí mismos pueden referirse predicativamente a una Idea única.

Pero ¿cuáles son los bienes que podríamos proponer como bienes en sí? ¿No serán aquéllos que perseguimos con independencia de toda otra cosa, como la intelección, la visión, y ciertos placeres y honores? Todos ellos, en efecto, por más que los procuremos en vista de otro bien, podríamos sin embargo clasificarlos entre los bienes en sí. ¿O es que no vamos a considerar como bien en sí sino la Idea? De ser así, vana será la Forma. Mas si,

11 μάταιον ἔσται τὸ εἶδος. εἰ δὲ καὶ ταῦτ' ἐστὶ τῶν
καθ' αὑτά, τὸν τἀγαθοῦ λόγον ἐν ἅπασιν αὐτοῖς τὸν
αὐτὸν ἐμφαίνεσθαι δεήσει, καθάπερ ἐν χιόνι καὶ
ψιμυθίῳ τὸν τῆς λευκότητος. τιμῆς δὲ καὶ φρο-
νήσεως καὶ ἡδονῆς ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι
ταύτῃ ᾗ ἀγαθά. οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν
τι κατὰ μίαν ἰδέαν.
12 Ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ
τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἆρά γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι;
ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν; ἢ μᾶλλον κατ' ἀνα-
λογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ
13 ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ. ἀλλ' ἴσως ταῦτα μὲν ἀφετέον
τὸ νῦν· ἐξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλης ἂν εἴη
φιλοσοφίας οἰκειότερον. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῆς
ἰδέας· εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἕν τι τὸ κοινῇ κατηγορού-
μενον ἀγαθὸν ἢ χωριστὸν αὐτό τι καθ' αὑτό, δῆλον
ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ· νῦν
14 δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται. τάχα δέ τῳ δόξειεν ἂν
βέλτιον εἶναι γνωρίζειν αὐτὸ πρὸς τὰ κτητὰ καὶ 1097 a
πρακτὰ τῶν ἀγαθῶν· οἷον γὰρ παράδειγμα τοῦτ'
ἔχοντες μᾶλλον εἰσόμεθα καὶ τὰ ἡμῖν ἀγαθά, κἂν
15 εἰδῶμεν, ἐπιτευξόμεθα αὐτῶν. πιθανότητα μὲν
οὖν ἔχει τινὰ ὁ λόγος, ἔοικε δὲ ταῖς ἐπιστήμαις
διαφωνεῖν· πᾶσαι γὰρ ἀγαθοῦ τινὸς ἐφιέμεναι καὶ b
τὸ ἐνδεὲς ἐπιζητοῦσαι παραλείπουσι τὴν γνῶσιν
αὐτοῦ· καίτοι βοήθημα τηλικοῦτον τοὺς τεχνίτας
ἅπαντας ἀγνοεῖν καὶ μηδ' ἐπιζητεῖν οὐκ εὔλογον.

por el contrario, los bienes antes enumerados son bienes en sí, será forzoso que en todos ellos aparezca la razón de bien, al modo como la de blancura aparece en la nieve y en el albayalde. Ahora bien, los conceptos de honor, de intelección y de placer son distintos y diferentes, y precisamente en tanto que bienes. Así pues, no es el bien un término general regido por una Idea singular.

Mas esto supuesto ¿en qué sentido se predica de varias cosas el mismo término? Pues no parece en este caso que se le pueda asimilar a los homónimos accidentales. ¿Será que todos los bienes proceden de un solo bien o que en él terminan, o más bien les daremos la misma denominación sólo por analogía, al modo que la vista es un bien en el cuerpo como la inteligencia lo es en el alma, y así en otras cosas? Mas quizá sea mejor dejar esto por ahora, ya que su examen acucioso pertenece más bien a otra parte de la filosofía, y otro tanto pasa con la Idea del Bien. Pues aun admitiendo que sea una unidad el bien que se predica en común de los bienes, o algo separado y existente en sí mismo, manifiesta cosa es que en tal caso no podría ser practicado ni poseído por el hombre, que es precisamente lo que buscamos.

Podría, con todo, pensar alguno que es en todo caso mejor conocer el Bien en sí con la mira de los bienes posibles y hacederos, como quiera que teniendo a aquél por arquetipo, sabríamos mejor cuáles son los bienes apropiados a nosotros, y sabiéndolo acertaríamos en su logro.

Por más que no deja de tener cierta verosimilitud este razonamiento, parece estar en desacuerdo con lo que ocurre en las diversas disciplinas, todas las cuales, por más que tiendan a algún bien y que procuren empeñosamente lo necesario para obtenerlo, omiten, con todo, el conocimiento del Bien en sí. Sería en verdad cosa fuera de razón el que los expertos en cualquier oficio desconociesen o no buscasen con afán un socorro tan grande. Difícil será decir

16 ἄπορον δὲ καὶ τί ὠφεληθήσεται ὑφάντης ἢ τέκτων πρὸς τὴν αὑτοῦ τέχνην εἰδὼς τὸ αὐτὸ τοῦτο [ἀγαθόν], ἢ πῶς ἰατρικώτερος ἢ στρατηγικώτερος ἔσται ὁ τὴν ἰδέαν αὐτὴν τεθεαμένος. φαίνεται μὲν γὰρ οὐδὲ τὴν ὑγίειαν οὕτως ἐπισκοπεῖν ὁ ἰατρός, ἀλλὰ τὴν ἀνθρώπου, μᾶλλον δ' ἴσως τὴν τοῦδε· καθ' ἕκαστον γὰρ ἰατρεύει. καὶ περὶ μὲν τούτων ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω.

vii Πάλιν δ' ἐπανέλθωμεν ἐπὶ τὸ ζητούμενον ἀγαθόν, τί ποτ' ἂν εἴη. φαίνεται μὲν γὰρ ἄλλο ἐν ἄλλῃ πράξει καὶ τέχνῃ· ἄλλο γὰρ ἐν ἰατρικῇ καὶ στρατηγικῇ, καὶ ταῖς λοιπαῖς ὁμοίως. τί οὖν ἑκάστης τἀγαθόν; ἢ οὗ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται; τοῦτο δ' ἐν ἰατρικῇ μὲν ὑγίεια, ἐν στρατηγικῇ δὲ νίκη, ἐν οἰκοδομικῇ δ' οἰκία, ἐν ἄλλῳ δ' ἄλλο, ἐν ἁπάσῃ δὲ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος· τούτου γὰρ ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες. ὥστ' εἴ τι τῶν πρακτῶν ἁπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ
2 πρακτὸν ἀγαθόν, εἰ δὲ πλείω, ταῦτα. μεταβαίνων δὴ ὁ λόγος εἰς ταὐτὸν ἀφῖκται· τοῦτο δ' ἔτι
3 μᾶλλον διασαφῆσαι πειρατέον. ἐπεὶ δὴ πλείω φαίνεται τὰ τέλη, τούτων δ' αἱρούμεθά τινα δι' ἕτερα, οἷον πλοῦτον, αὐλοὺς καὶ ὅλως τὰ ὄργανα, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι πάντα τέλεια· τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται. ὥστ' εἰ μέν ἐστιν ἕν τι μόνον

qué provecho derivará para su arte el tejedor o el carpintero que conozca este Bien en sí, o cómo será mejor médico o general el que ha contemplado la Idea del Bien. Manifiesto es, en efecto, que el médico no considera ni aun la salud de esta manera, sino la salud del hombre, o por mejor decir la de este hombre, pues en particular cura a cada uno. Y baste con lo dicho acerca de este asunto.

VII

Volvamos de nuevo al bien que buscamos, y preguntémonos cuál pueda ser. Porque el bien parece ser diferente según las diversas acciones y artes, pues no es el mismo en la medicina que en la estrategia, y del mismo modo en las demás artes. ¿Cuál será, por tanto, el bien de cada una? ¿No es claro que es aquello por cuya causa se pone en obra todo lo demás? Lo cual en la medicina es la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros menesteres otra cosa, y en cada acción y elección el fin, pues es en vista de él por lo que todos ejecutan todo lo demás. De manera que si existe un solo fin para todo cuanto se hace, éste será el Bien practicable; y si muchos, éstos serán los bienes. Y he aquí cómo nuestro razonamiento, paso a paso, ha venido a parar a lo mismo; y con todo, debemos intentar esclarecerlo más aún.

Puesto que los fines parecen ser múltiples, y que de entre ellos elegimos algunos por causa de otros, como la riqueza, las flautas, y en general los instrumentos, es por ello evidente que no todos los fines son fines finales; pero el bien supremo debe ser evidentemente algo final. Por tanto, si hay un solo fin final,

τέλειον, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ ζητούμενον, εἰ δὲ πλείω,
4 τὸ τελειότατον τούτων. τελειότερον δὲ λέγομεν
τὸ καθ' αὑτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέ-
ποτε δι' ἄλλο αἱρετὸν τῶν καὶ καθ' αὑτὰ καὶ διὰ
τοῦθ' αἱρετῶν, καὶ ἁπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ'
5 αὑτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο τοιοῦτον
δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ· ταύτην γὰρ 1097b
αἱρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο,
τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν
αἱρούμεθα μὲν καὶ δι' αὐτά (μηθενὸς γὰρ ἀπο-
βαίνοντος ἑλοίμεθ' ἂν ἕκαστον αὐτῶν), αἱρούμεθα
δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπο-
λαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν· τὴν δ' εὐδαιμονίαν
οὐδεὶς αἱρεῖται τούτων χάριν, οὐδ' ὅλως δι' ἄλλο.
6 Φαίνεται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐταρκείας τὸ αὐτὸ συμ-
βαίνειν. τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ.
τὸ δ' αὔταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ, τῷ ζῶντι
βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ
γυναικὶ καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ
7 φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος. τούτων δὲ ληπτέος
ὅρος τις· ἐπεκτείνοντι γὰρ ἐπὶ τοὺς γονεῖς καὶ
τοὺς ἀπογόνους καὶ τῶν φίλων τοὺς φίλους εἰς
ἄπειρον πρόεισιν. ἀλλὰ τοῦτο μὲν εἰσαῦθις ἐπι-
σκεπτέον, τὸ δ' αὔταρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον
αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ· τοιοῦτον
8 δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι. ἔτι δὲ πάντων αἱ-
ρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην—συναριθμουμένην
γὰρ δῆλον ὡς αἱρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου

éste será el bien que buscamos; y si muchos, el más final de entre ellos.

Lo que se persigue por sí mismo lo declaramos más final que lo que se busca para alcanzar otra cosa; y lo que jamás se desea con ulterior referencia, más final que todo lo que se desea al mismo tiempo por sí y por aquello; es decir, que lo absolutamente final declaramos ser aquello que es apetecible siempre por sí y jamás por otra cosa.

Tal nos parece ser, por encima de todo, la felicidad. A ella, en efecto, la escogemos siempre por sí misma, y jamás por otra cosa; en tanto que el honor, el placer, la intelección y toda otra perfección cualquiera, son cosas que, aunque es verdad que las escogemos por sí mismas —si ninguna ventaja resultase elegiríamos, no obstante, cada una de ellas—, lo cierto es que las deseamos en vista de la felicidad, suponiendo que por medio de ellas seremos felices. Nadie, en cambio, escoge la felicidad por causa de aquellas cosas, ni, en general, de otra ninguna.

La misma conclusión parece resultar de la consideración de la autosuficiencia que es propia de la felicidad, porque el bien final, en la opinión común, debe bastarse a sí mismo. Mas lo autosuficiente lo entendemos con referencia no sólo a un hombre solo que viva vida solitaria, sino a sus padres, hijos, mujer, y en general a sus amigos y conciudadanos, puesto que, por su naturaleza, el hombre es algo que pertenece a la ciudad. Por lo demás, hay que fijar un límite a estas relaciones, pues si nos extendemos a los ascendientes y a los descendientes y a los amigos de los amigos, iremos hasta el infinito. Más adelante habrá que examinar este punto. Por lo pronto asentemos que el bien autosuficiente es aquel que por sí solo torna amable la vida ya de nada menesterosa; y tal bien pensamos que es la felicidad. Ella es aún más deseable que todos los bienes, y no está incluída en la enumeración de éstos. Si lo estuviese, es claro que sería más deseable después de haber recibido la adición del menor de los bienes, ya

τῶν ἀγαθῶν, ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ
προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μεῖζον αἱρετώτερον
ἀεί. τέλειον δή τι φαίνεται. καὶ αὔταρκες ἡ
εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὖσα τέλος.
9 Ἀλλ' ἴσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον
λέγειν ὁμολογούμενόν τι φαίνεται, ποθεῖται δ'
10 ἐναργέστερον τί ἐστιν ἔτι λεχθῆναι. τάχα δὴ
γένοιτ' ἂν τοῦτ', εἰ ληφθείη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου.
ὥσπερ γὰρ αὐλητῇ καὶ ἀγαλματοποιῷ καὶ παντὶ
τεχνίτῃ, καὶ ὅλως ὧν ἐστὶν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν
τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω
δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ.
11 πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἐστὶν ἔργα
τινὰ καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ' οὐδέν ἐστιν, ἀλλ'
ἀργὸν πέφυκεν; ἢ καθάπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς
καὶ ποδὸς καὶ ὅλως ἑκάστου τῶν μορίων φαίνεταί
τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα
12 θείη τις ἂν ἔργον τι; τί οὖν δὴ τοῦτ' ἂν εἴη ποτέ;
τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς
φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον· ἀφοριστέον ἄρα τὴν
θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν ζωήν. ἑπομένη δὲ αἰσθη-
τική τις ἂν εἴη· φαίνεται δὲ καὶ αὕτη κοινὴ καὶ
13 ἵππῳ καὶ βοῒ καὶ παντὶ ζῴῳ. λείπεται δὴ πρα-
κτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος (τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς
ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον)·
διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ' ἐνέργειαν

que con lo añadido se produciría un excedente de bien, y de dos bienes el mayor es siempre el más estimable. Es manifiesto, en suma, que la felicidad es algo final y autosuficiente, y que es el fin de cuanto hacemos.

Quizá, empero, parezca una perogrullada decir que la felicidad es el bien supremo; y lo que se desea, en cambio, es que se diga con mayor claridad en qué consiste. Lo cual podría tal vez hacerse si pudiésemos captar el acto del hombre. Pues así como para el flautista y para el escultor y para todo artesano, y en general para todos aquellos que producen obras o que desempeñan una actividad, en la obra que realizan se cree que residen el bien y la perfección, así también parece que debe acontecer con el hombre en caso de existir algún acto que le sea propio. ¿O es que sólo habrá ciertas obras y acciones que sean propias del carpintero y del zapatero, y ninguna del hombre, como si éste hubiese nacido como cosa ociosa? ¿O que así como es notorio que existe algún acto del ojo, de la mano, del pie, y en general de cada uno de los miembros, no podríamos constituir para el hombre ningún acto fuera de todos los indicados? ¿Y cuál podría entonces ser?

El vivir, con toda evidencia, es algo común aun a las plantas; mas nosotros buscamos lo propio del hombre. Por tanto, es preciso dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Vendría en seguida la vida sensitiva; pero es claro también que ella es común aun al caballo, al buey y a cualquier animal.

Resta, pues, la que puede llamarse vida activa de la parte racional del hombre, la cual a su vez tiene dos partes: una, la que obedece a la razón; otra, la que propiamente es poseedora de la razón y que piensa. Pero como esta vida racional puede asimismo entenderse en dos sentidos, hemos de declarar, en seguida, que es la vida como actividad lo que queremos significar, porque éste parece ser el más propio sentido del término.

14 θετέον· κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγεσθαι. εἰ
δή ἐστιν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ
λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτό φαμεν ἔργον
εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου (ὥσπερ
κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἁπλῶς
δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων) προστιθεμένης τῆς κατ'
ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον (κιθαριστοῦ μὲν
γὰρ τὸ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ)· εἰ δὴ
οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωήν τινα,
ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου,
15 σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον
δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δὴ
οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια
γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί,
16 κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ
τελείῳ· μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία
ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία
ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος.

17 Περιγεγράφθω μὲν οὖν τἀγαθὸν ταύτῃ· δεῖ γὰρ
ἴσως ὑποτυπῶσαι πρῶτον, εἶθ' ὕστερον ἀναγράψαι.
δόξειε δ' ἂν παντὸς εἶναι προαγαγεῖν καὶ διαρθρῶ-
σαι τὰ καλῶς ἔχοντα τῇ περιγραφῇ, καὶ ὁ χρόνος
τῶν τοιούτων εὑρετὴς ἢ συνεργὸς ἀγαθὸς εἶναι·
ὅθεν καὶ τῶν τεχνῶν γεγόνασιν αἱ ἐπιδόσεις·
18 παντὸς γὰρ προσθεῖναι τὸ ἐλλεῖπον. μεμνῆσθαι δὲ
καὶ τῶν προειρημένων χρή, καὶ τὴν ἀκρίβειαν μὴ
ὁμοίως ἐν ἅπασιν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐν ἑκάστοις κατὰ
τὴν ὑποκειμένην ὕλην καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ' ὅσον

Si, pues, el acto del hombre es la actividad del alma según la razón, o al menos no sin ella; y si decimos de ordinario que un acto cualquiera es genéricamente el mismo, sea que lo ejecute un cualquiera o uno competente, como es el mismo, por ejemplo, el acto del citarista y el del buen citarista, y en general en todos los demás casos, añadiéndose en cada uno la superioridad de la perfección al acto mismo (diciéndose así que es propio del citarista tañer la cítara, y del buen citarista tañerla bien); si todo ello es así, y puesto que declaramos que el acto propio del hombre es una cierta vida, y que ella consiste en la actividad y obras del alma en consorcio con el principio racional, y que el acto de un hombre de bien es hacer todo ello bien y bellamente; y como, de otra parte, cada obra se ejecuta bien cuando se ejecuta según la perfección que le es propia, de todo esto se sigue que el bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección; y si hay varias perfecciones, según la mejor y más perfecta, y todo esto, además, en una vida completa. Pues así como una golondrina no hace primavera, ni tampoco un día de sol, de la propia suerte ni un día ni un corto tiempo hacen a nadie bienaventurado y feliz.

Baste por ahora con este bosquejo del bien, porque conviene, a lo que parece, empezar por un esbozo, aplazando para más tarde el dibujo de los pormenores. De la competencia de cualquiera puede estimarse, por lo demás, el ir adelante y ajustar entre sí los trazos acertados del bosquejo, como también que el tiempo es en esto un precioso inventor o auxiliar. Tal ha sido el origen de los progresos en las artes, como quiera que todo hombre puede añadir lo que en ellas aún falta. Mas de otra parte, es preciso recordar lo dicho antes en el sentido de que no en todas las cosas se ha de exigir la misma exactitud, sino en cada una la que consiente la materia que se trata, y hasta el punto que sea apropiado al método

19 οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ. καὶ γὰρ τέκτων καὶ γεω-
μέτρης διαφερόντως ἐπιζητοῦσι τὴν ὀρθήν· ὁ μὲν
γὰρ ἐφ' ὅσον χρησίμη πρὸς τὸ ἔργον, ὁ δὲ τί ἐστιν
ἢ ποῖόν τι, θεατὴς γὰρ τἀληθοῦς· τὸν αὐτὸν δὴ
τρόπον καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ποιητέον, ὅπως μὴ τὰ
20 πάρεργα τῶν ἔργων πλείω γίγνηται. οὐκ ἀπαιτη-
τέον δ' οὐδὲ τὴν αἰτίαν ἐν ἅπασιν ὁμοίως, ἀλλ' 1098 b
ἱκανὸν ἔν τισι τὸ ὅτι δειχθῆναι καλῶς, οἷον καὶ
21 περὶ τὰς ἀρχάς· τὸ δ' ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή. τῶν
ἀρχῶν δ' αἳ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἳ δ'
αἰσθήσει, αἳ δ' ἐθισμῷ τινί, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως·
22 μετιέναι δὴ πειρατέον ἑκάστας ᾗ πεφύκασιν, καὶ
23 σπουδαστέον ὅπως διορισθῶσι καλῶς· μεγάλην γὰρ
ἔχουσι ῥοπὴν πρὸς τὰ ἑπόμενα· δοκεῖ γὰρ πλεῖον
ἢ ἥμισυ παντὸς εἶναι ἡ ἀρχή, καὶ πολλὰ συμφανῆ
γίνεσθαι δι' αὐτῆς τῶν ζητουμένων.
viii Σκεπτέον δὴ περὶ αὐτῆς οὐ μόνον ἐκ τοῦ συμ-
περάσματος καὶ ἐξ ὧν ὁ λόγος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν
λεγομένων περὶ αὐτῆς· τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα
συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ
2 [τἀληθές]. —νενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῇ,
καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν
καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ
μάλιστα ἀγαθά. τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνερ-
γείας τὰς περὶ ψυχὴν τίθεμεν· ὥστε καλῶς ἂν
λέγοιτο κατά γε ταύτην τὴν δόξαν παλαιὰν οὖσαν
καὶ ὁμολογουμένην ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων.
3 ὀρθῶς δὲ καὶ ὅτι πράξεις τινὲς λέγονται καὶ
ἐνέργειαι τὸ τέλος· οὕτω γὰρ τῶν περὶ ψυχὴν ἀγα-

de investigación. De una manera investiga el ángulo recto el carpintero, y de otra el geómetra: el primero hasta donde pueda ser útil a su obra, en tanto que el segundo, contemplador de la verdad, considera su esencia o sus propiedades. Pues por manera análoga hay que proceder en lo demás, no sea que los suplementos de las obras resulten en número mayor que las obras mismas. Ni tampoco en todos los casos se ha de exigir dar razón de la causa de la misma manera, sino que en algunos bastará con establecer correctamente los hechos —como en el caso de los primeros principios—, y aquí el hecho es lo primero y el principio. De los principios algunos son contemplados por inducción, otros por el sentido, otros por alguna costumbre, y unos de una manera, y otros de otra. Debemos, por tanto, esforzarnos en ir hacia los principios atendiendo en cada caso a su naturaleza, y poner luego toda nuestra diligencia en definirlos correctamente, porque de gran momento son ellos para lo que de ahí se siga. Por ello se mira el principio como más de la mitad del todo, y por él tórnase manifiesto mucho de lo que se investiga.

VIII

Hemos de considerar, sin embargo, este principio no sólo como una conclusión lógica deducida de ciertas premisas, sino a la luz de lo que sobre él acostumbra decirse, porque con la definición verdadera armonizan los hechos de experiencia, en tanto que con la falsa luego aparecen discordantes.

Ahora bien, los bienes han sido distribuidos [6] en tres clases: los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, y de éstos a los del alma solemos llamar bienes con máxima propiedad y plenamente. Mas como nosotros hacemos consistir la felicidad en las acciones y operaciones del alma, nuestra definición resulta válida por lo menos de acuerdo con aquella doctrina, que es antigua y aceptada por los filósofos.

Igualmente estamos en lo justo por el mero hecho de afirmar que el fin consiste en ciertos actos y operaciones, pues de este modo el fin queda incluído entre los bienes del alma y no entre los exteriores.

4 θῶν γίνεται, καὶ οὐ τῶν ἐκτός. συνᾴδει δὲ τῷ
λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαί-
μονα· σχεδὸν γὰρ εὐζωΐα τις εἴρηται καὶ εὐπραξία.
5 φαίνεται δὲ καὶ τὰ ἐπιζητούμενα περὶ τὴν εὐδαι-
6 μονίαν ἅπανθ' ὑπάρχειν τῷ λεχθέντι. τοῖς μὲν γὰρ
ἀρετή, τοῖς δὲ φρόνησις, ἄλλοις δὲ σοφία τις εἶναι
δοκεῖ· τοῖς δὲ ταῦτα ἢ τούτων τι μεθ' ἡδονῆς ἢ
οὐκ ἄνευ ἡδονῆς· ἕτεροι δὲ καὶ τὴν ἐκτὸς εὐετηρίαν
7 συμπαραλαμβάνουσιν. τούτων δὲ τὰ μὲν πολλοὶ
καὶ παλαιοὶ λέγουσιν, τὰ δὲ ὀλίγοι καὶ ἔνδοξοι
ἄνδρες· οὐδετέρους δὲ τούτων εὔλογον διαμαρτάνειν
τοῖς ὅλοις, ἀλλ' ἕν γέ τι ἢ καὶ τὰ πλεῖστα κατ-
8 ορθοῦν. τοῖς μὲν οὖν λέγουσι τὴν ἀρετὴν ἢ ἀρετήν
τινα συνῳδός ἐστιν ὁ λόγος· ταύτης γὰρ ἐστιν ἡ
9 κατ' αὐτὴν ἐνέργεια. διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν
ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν καὶ
ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ. τὴν μὲν γὰρ ἕξιν ἐνδέχεται
μηδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν <ἐν>υπάρχουσαν, οἷον τῷ 1099
καθεύδοντι ἢ καὶ ἄλλως πως ἐξηργηκότι, τὴν
δ' ἐνέργειαν οὐχ οἷόν τε· πράξει γὰρ ἐξ ἀνάγκης,
καὶ εὖ πράξει. ὥσπερ δ' Ὀλυμπίασιν οὐχ οἱ
κάλλιστοι καὶ ἰσχυρότατοι στεφανοῦνται ἀλλ' οἱ

Con nuestra definición concuerda además la creencia que se tiene de que el hombre feliz es el que vive bien y obra bien, porque virtualmente hemos definido la felicidad como una especie de vida dichosa y de conducta recta.

Asimismo en la noción que hemos dado de la felicidad se encuentran, al parecer, los caracteres que suelen exigirse para constituir la felicidad. Para algunos, en efecto, la felicidad parece consistir en la virtud; [7] para otros en la prudencia; [8] para otros aún en una forma de la sabiduría, [9] no faltando aquellos para quienes la felicidad es todo eso o parte de eso con placer o no sin placer, a todo lo cual hay aún quienes [10] añaden la prosperidad exterior como factor concomitante.

De estas opiniones unas las sostienen muchos de los antiguos, y otras las defienden pocos y esclarecidos varones; y no sería razonable suponer que unos y otros yerren de todo en todo, antes debemos creer que aciertan en algún punto al menos, si no es que en la mayor parte.

Con los que identifican la felicidad con la virtud o con cierta virtud particular concuerda nuestra definición, porque a la virtud pertenece la "actividad conforme a la virtud". Pero en lo que sin duda hay no poca diferencia es en hacer consistir el bien supremo en la posesión o en el uso, en el hábito o en la operación. Puede acontecer, en efecto, que de la simple disposición habitual no resulte ningún bien, como le pasa al dormido o de algún modo ocioso; mas con la actividad no es posible que así sea, pues quien la tenga, de necesidad obrará y obrará bien. Y así como en los juegos olímpicos no son los más bellos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que luchan —pues entre éstos están los vencedores—, de

ἀγωνιζόμενοι (τούτων γάρ τινες νικῶσιν), οὕτω
καὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ καλῶν κἀγαθῶν οἱ πράττοντες
10 ὀρθῶς ἐπήβολοι γίγνονται. ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος
αὐτῶν καθ' αὑτὸν ἡδύς. τὸ μὲν γὰρ ἥδεσθαι τῶν
ψυχικῶν, ἑκάστῳ δ' ἐστὶν ἡδὺ πρὸς ὃ λέγεται
φιλοτοιοῦτος, οἷον ἵππος μὲν τῷ φιλίππῳ, θέαμα
δὲ τῷ φιλοθεώρῳ, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὰ
δίκαια τῷ φιλοδικαίῳ καὶ ὅλως τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ
11 φιλαρέτῳ· τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται,
διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ' εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοις
ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα, τοιαῦται δ' ἀεὶ αἱ κατ'
ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ
12 καθ' αὑτάς. οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ
βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν
ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ. πρὸς τοῖς εἰρημένοις γὰρ οὐδ'
ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν·
οὔτε γὰρ δίκαιον οὐδεὶς ἂν εἴποι τὸν μὴ χαίροντα
τῷ δικαιοπραγεῖν, οὔτ' ἐλευθέριον τὸν μὴ χαίροντα
ταῖς ἐλευθερίοις πράξεσιν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν
13 ἄλλων· εἰ δ' οὕτω, καθ' αὑτὰς ἂν εἶεν αἱ κατ'
ἀρετὴν πράξεις ἡδεῖαι.—ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγαθαί γε
καὶ καλαί, καὶ μάλιστα τούτων ἕκαστον, εἴπερ
καλῶς κρίνει περὶ αὐτῶν ὁ σπουδαῖος· κρίνει δ' ὡς
14 εἴπομεν. ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ
εὐδαιμονία, καὶ οὐ διώρισται ταῦτα κατὰ τὸ
Δηλιακὸν ἐπίγραμμα—

κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ' ὑγιαίνειν,
ἥδιστον δὲ πέφυχ' οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν—,

la propia suerte los que obran son los que conquistan con derecho las cosas bellas y buenas de la vida.

La vida de tales hombres, además, es por sí misma deleitosa. Sentir placer, en efecto, es un estado del alma, y para cada cual es placentero aquello a que se dice ser aficionado, como al aficionado a caballos el caballo, la escena al amigo de espectáculos, y de igual modo los actos justos al amante de lo justo, y en general los actos virtuosos al amante de la virtud. Y si en la mayoría de los hombres los placeres se combaten entre sí, es porque no son placeres por su naturaleza, mas para los amantes de la belleza moral son placenteras las cosas por naturaleza placenteras; y tales son siempre las acciones ajustadas a la virtud, de modo que ellas son deleitosas para los virtuosos y deleitosas en sí mismas. La vida de estos hombres para nada demanda por añadidura el placer como ornato circundante, sino que tiene en sí misma su contento.

A lo dicho podemos agregar que ni siquiera es bueno el que no se goza en las bellas acciones, como no llamaríamos justo al que no se alegrase en la práctica de la justicia, ni liberal al que no tomase contento en los actos de liberalidad, y lo mismo en las otras virtudes.

Siendo todo ello así, las acciones conforme a la virtud serán en sí mismas deleitosas. Mas también, por supuesto, serán bellas y buenas, y una y otra cosa en el más alto grado, pues el hombre virtuoso juzga bien de ambos atributos, y su juicio es como lo hemos descrito. La felicidad, de consiguiente, es lo mejor y lo más bello y lo más deleitoso, y no hay por qué separar entre sí estos atributos, como lo están en la inscripción de Delos:

> Lo más bello es la perfecta justicia; lo mejor la salud;
> pero lo más deleitoso es alcanzar lo que se ama.[11]

ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει ταῦτα ταῖς ἀρίσταις ἐνεργείαις·
ταύτας δέ, ἢ μίαν τούτων τὴν ἀρίστην, φαμὲν εἶναι
15 τὴν εὐδαιμονίαν.—φαίνεται δ᾽ ὅμως καὶ τῶν ἐκτὸς
ἀγαθῶν προσδεομένη, καθάπερ εἴπομεν· ἀδύνατον
γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον
ὄντα. πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι᾽ 1099 b
ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς
16 δυνάμεως· ἐνίων δὲ τητώμενοι ῥυπαίνουσι τὸ
μακάριον, οἷον εὐγενείας, εὐτεκνίας, κάλλους· οὐ
πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ἰδέαν παναίσχης ἢ
δυσγενὴς ἢ μονώτης καὶ ἄτεκνος, ἔτι δ᾽ ἴσως
ἧττον, εἴ τῳ πάγκακοι παῖδες εἶεν ἢ φίλοι, ἢ
17 ἀγαθοὶ ὄντες τεθνᾶσιν. καθάπερ οὖν εἴπομεν,
ἔοικε προσδεῖσθαι καὶ τῆς τοιαύτης εὐημερίας·
ὅθεν εἰς ταὐτὸ τάττουσιν ἔνιοι τὴν εὐτυχίαν τῇ
εὐδαιμονίᾳ [ἔνιοι δὲ τὴν ἀρετήν].
ix Ὅθεν καὶ ἀπορεῖται πότερόν ἐστι μαθητὸν ἢ
ἐθιστὸν ἢ ἄλλως πως ἀσκητόν, ἢ κατά τινα θείαν
2 μοῖραν ἢ καὶ διὰ τύχην παραγίνεται. εἰ μὲν οὖν
καὶ ἄλλο τί ἐστι θεῶν δώρημα ἀνθρώποις, εὔλογον
καὶ τὴν εὐδαιμονίαν θεόσδοτον εἶναι, καὶ μάλιστα
3 τῶν ἀνθρωπίνων ὅσῳ βέλτιστον. ἀλλὰ τοῦτο μὲν
ἴσως ἄλλης ἂν εἴη σκέψεως οἰκειότερον, φαίνεται
δέ, κἂν εἰ μὴ θεόπεμπτός ἐστιν ἀλλὰ δι᾽ ἀρετὴν καί
τινα μάθησιν ἢ ἄσκησιν παραγίνεται, τῶν θειοτάτων
εἶναι· τὸ γὰρ τῆς ἀρετῆς ἆθλον καὶ τέλος ἄριστον

Ahora bien, todos estos caracteres concurren en las mejores acciones, y todas éstas o una sola, la más excelente de entre ellas, es lo que llamamos felicidad.

Con todo, es manifiesto que la felicidad reclama además los bienes exteriores, según antes dijimos. Es imposible, en efecto, o por lo menos difícil, que haga bellas acciones el que esté desprovisto de recursos. Hay muchos actos que se ejecutan, como por medio de instrumentos, por los amigos, la riqueza y la influencia política. Y hay bienes de los cuales quienes están privados ven deslucirse su dicha, como son, por ejemplo, el nacimiento ilustre, la descendencia feliz y la hermosura. No sería precisamente feliz quien tuviese un aspecto repugnante, o fuese de linaje vil, o solitario y sin hijos; y menos aún aquel cuyos hijos o amigos fuesen del todo perversos, o que siendo buenos viniesen a fallecer. Por tanto, como hemos dicho, la felicidad parece exigir un suplemento de prosperidad tal como el que queda descrito; y de aquí que algunos identifiquen la felicidad con la fortuna [aunque otros lo hagan con la virtud].[12]

IX

De lo cual se suscita la cuestión de si la felicidad es cosa de aprendizaje o de costumbre o resultado de algún otro ejercicio, o bien si nos viene por algún hado divino o por la fortuna. Y a la verdad, si hay algún regalo de los dioses a los hombres, con razón se tendrá la felicidad como don divino, y tanto más cuanto que es el más excelente de los bienes humanos. Mas quizá este punto tenga su lugar más propio en otro género de investigaciones. Parece, con todo, que aun admitiendo que no nos la envíen los dioses, sino que pueda adquirirse por la virtud, o por cierto estudio o ejercicio, la felicidad es una de las cosas más divinas, puesto que el premio y fin de la virtud es, con toda evidencia, algo supremo y divino y bienaventurado.

4 εἶναι φαίνεται καὶ θεῖόν τι καὶ μακάριον. εἴη δ'
ἂν καὶ πολύκοινον· δυνατὸν γὰρ ὑπάρξαι πᾶσι τοῖς
μὴ πεπηρωμένοις πρὸς ἀρετὴν διά τινος μαθήσεως
5 καὶ ἐπιμελείας. εἰ δ' ἐστὶν οὕτω βέλτιον ἢ διὰ
τύχην εὐδαιμονεῖν, εὔλογον ἔχειν οὕτως, εἴπερ τὰ
κατὰ φύσιν, ὡς οἷόν τε κάλλιστα ἔχειν, οὕτω
6 πέφυκεν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ κατὰ τέχνην καὶ πᾶσαν
αἰτίαν, καὶ μάλιστα <τὰ> κατὰ τὴν ἀρίστην· τὸ δὲ
μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τύχῃ λίαν πλημ-
7 μελὲς ἂν εἴη. συμφανὲς δ' ἐστὶ καὶ ἐκ τοῦ λόγου
τὸ ζητούμενον· εἴρηται γὰρ ψυχῆς ἐνέργεια [κατ'
ἀρετὴν] ποιά τις· τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν
ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα
8 πέφυκεν ὀργανικῶς. ὁμολογούμενα δὲ ταῦτ' ἂν
εἴη καὶ τοῖς ἐν ἀρχῇ· τὸ γὰρ τῆς πολιτικῆς τέλος
ἄριστον ἐτίθεμεν, αὕτη δὲ πλείστην ἐπιμέλειαν
ποιεῖται τοῦ ποιούς τινας καὶ ἀγαθοὺς τοὺς πολίτας
9 ποιῆσαι καὶ πρακτικοὺς τῶν καλῶν. εἰκότως οὖν
οὔτε βοῦν οὔτε ἵππον οὔτε ἄλλο τῶν ζῴων οὐδὲν
εὔδαιμον λέγομεν· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν οἷόν τε κοι-
10 νωνῆσαι τοιαύτης ἐνεργείας. διὰ ταύτην δὲ τὴν
αἰτίαν οὐδὲ παῖς εὐδαίμων ἐστίν· οὔπω γὰρ πρα-
κτικὸς τῶν τοιούτων διὰ τὴν ἡλικίαν· οἱ δὲ λεγό-
μενοι διὰ τὴν ἐλπίδα μακαρίζονται. δεῖ γάρ,
ὥσπερ εἴπομεν, καὶ ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου.
11 πολλαὶ γὰρ μεταβολαὶ γίνονται καὶ παντοῖαι τύχαι
κατὰ τὸν βίον, καὶ ἐνδέχεται τὸν μάλιστ' εὐθενοῦντα
μεγάλαις συμφοραῖς περιπεσεῖν ἐπὶ γήρως, καθάπερ
ἐν τοῖς ἡρωϊκοῖς περὶ Πριάμου μυθεύεται· τὸν δὲ

Desde otro punto de vista, también podría ocurrir que la felicidad fuese algo ampliamente comunicable, puesto que es asequible, mediante cierto estudio y diligencia, a todos aquellos que no estén como lisiados para la virtud. Y si es mejor ser feliz de este modo que no por obra del azar, parece razonable admitir que es así como se alcanza la felicidad, como quiera que las cosas naturales tienen una tendencia natural a estar dispuestas de la mejor manera posible, y otro tanto las cosas que dependen del arte y de todo género de causas, y señaladamente de la mejor. Yerro muy grande sería encomendar al azar lo más grande y lo más bello.

La solución del problema se desprende también con toda claridad de nuestra definición de felicidad, la cual, hemos dicho, es cierta especie de actividad del alma conforme a la virtud, mientras que los demás bienes unos están necesariamente comprendidos en la felicidad, al paso que otros son por su naturaleza auxiliares y útiles por modo instrumental. Y todo esto está de acuerdo con lo que dijimos al principio, cuando asentamos que el fin de la política es el bien supremo; ahora bien, la política pone su mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de tal condición que sean buenos y obradores de buenas acciones.

Razón tenemos por tanto al no llamar felices al buey ni al caballo ni a otro alguno de los animales, dado que ninguno de ellos es capaz de participar de actividad semejante. Y por la misma causa tampoco el niño es dichoso, pues por razón de su edad no es capaz aún de practicar tales actos; y si algunos se dicen, esta felicitación se les dirige por la esperanza que de ellos se tiene. Para la felicidad es menester, como antes dijimos, una virtud perfecta y una vida completa. Muchas vicisitudes tienen lugar en la vida y accidentes de todo género; y puede acontecer que el hombre más próspero venga a caer en su vejez en grandes infortunios, como se cuenta de Príamo en los cantares heroicos. A quien expe-

τοιαύταις χρησάμενον τύχαις καὶ τελευτήσαντα
ἀθλίως οὐδεὶς εὐδαιμονίζει.
X Πότερον οὖν οὐδ' ἄλλον οὐδένα ἀνθρώπων εὐδαι-
μονιστέον ἕως ἂν ζῇ, κατὰ Σόλωνα δὲ χρεὼν "τέλος
2 ὁρᾶν"; εἰ δὲ δὴ καὶ θετέον οὕτως, ἆρά γε καὶ ἔστιν
εὐδαίμων τότε ἐπειδὰν ἀποθάνῃ; · ἢ τοῦτό γε
παντελῶς ἄτοπον, ἄλλως τε καὶ τοῖς λέγουσιν ἡμῖν
3 ἐνέργειάν τινα τὴν εὐδαιμονίαν; εἰ δὲ μὴ λέγομεν
τὸν τεθνεῶτα εὐδαίμονα, μηδὲ Σόλων τοῦτο
βούλεται, ἀλλ' ὅτι τηνικαῦτα ἄν τις ἀσφαλῶς
μακαρίσειεν ἄνθρωπον ὡς ἐκτὸς ἤδη τῶν κακῶν
ὄντα καὶ τῶν δυστυχημάτων, ἔχει μὲν καὶ τοῦτ'
ἀμφισβήτησίν τινα· δοκεῖ γὰρ εἶναί τι τῷ τεθνεῶτι
καὶ κακὸν καὶ ἀγαθόν, εἴπερ καὶ τῷ ζῶντι <μὲν>
μὴ αἰσθανομένῳ δέ, οἷον τιμαὶ καὶ ἀτιμίαι καὶ
τέκνων καὶ ὅλως ἀπογόνων εὐπραξίαι τε καὶ
4 δυστυχίαι. ἀπορίαν δὲ καὶ ταῦτα παρέχει· τῷ
γὰρ μακαρίως βεβιωκότι μέχρι γήρως καὶ τελευ-
τήσαντι κατὰ λόγον ἐνδέχεται πολλὰς μεταβολὰς
συμβαίνειν περὶ τοὺς ἐκγόνους, καὶ τοὺς μὲν αὐτῶν
ἀγαθοὺς εἶναι καὶ τυχεῖν βίου τοῦ κατ' ἀξίαν, τοὺς
δ' ἐξ ἐναντίας· δῆλον δ' ὅτι καὶ τοῖς ἀποστήμασι
πρὸς τοὺς γονεῖς παντοδαπῶς ἔχειν αὐτοὺς ἐν-
δέχεται. ἄτοπον δὴ γίνοιτ' ἂν εἰ συμμεταβάλλοι
καὶ ὁ τεθνεὼς καὶ γίνοιτο ὁτὲ μὲν εὐδαίμων πάλιν
5 δ' ἄθλιος· ἄτοπον δὲ καὶ τὸ μηδὲν μηδ' ἐπί τινα
χρόνον συνικνεῖσθαι τὰ τῶν ἐκγόνων τοῖς γονεῦσιν.
6 ἀλλ' ἐπανιτέον ἐπὶ τὸ πρότερον ἀπορηθέν· τάχα
γὰρ ἂν θεωρηθείη καὶ τὸ νῦν ἐπιζητούμενον ἐξ
7 ἐκείνου. εἰ δὴ τὸ τέλος ὁρᾶν δεῖ καὶ τότε μακα-
ρίζειν ἕκαστον οὐχ ὡς ὄντα μακάριον ἀλλ' ὅτι

rimenta tales azares y miserablemente fenece, nadie habrá que le tenga por dichoso.

X

Pero entonces ¿no podremos declarar feliz a ningún otro de los hombres mientras viva, sino que será preciso, como dice Solón, [13] mirar el fin? Y con esta tesis ¿no resultará que este hombre es feliz precisamente cuando ya está muerto? ¿No estará todo ello completamente fuera de lugar, sobre todo para quienes afirmamos que la felicidad consiste en una actividad?

Mas de otra parte, por más que no digamos que un muerto sea feliz —ni tampoco Solón quiso decir esto—, sino que sólo entonces podemos declarar feliz a un hombre con seguridad cuando está exento ya de los males y reveses de la fortuna, tampoco esto deja de tener cierta dificultad. Piénsase, en efecto, que para el difunto, al igual que para el vivo que no tiene de ello conciencia, hay ciertos bienes y también ciertos males, tales como honras y afrentas, y asimismo la prosperidad o el infortunio de sus hijos y descendientes en general. Y esto presenta aún otro problema. Bien podría suceder, en efecto, que a quien ha vivido dichosamente hasta la vejez y fallecido por el mismo tenor, le sobrevengan numerosas mudanzas en sus descendientes: que unos serán buenos y tendrán la vida que merecen, y otros al contrario; y es claro, además, que según el grado de parentesco las relaciones de los descendientes con sus ancestros pueden ser de lo más variadas. En verdad que sería sorprendente que el muerto compartiera todas estas mudanzas y fuese alternativamente feliz y desdichado. Mas por otra parte, tampoco deja de ser absurdo pensar que los azares de los hijos no toquen a los padres en nada, ni siquiera por algún tiempo. Mas volvamos a la primera dificultad, pues quizá por aquello podamos percibir lo que ahora indagamos.

Si es, pues, preciso ver el fin, y declarar feliz entonces a cada uno no como si fuese aún feliz, sino porque lo fué antes ¿cómo

πρότερον ἦν, πῶς οὐκ ἄτοπον εἰ, ὅτ' ἐστὶν εὐδαίμων, μὴ ἀληθεύσεται κατ' αὐτοῦ τὸ ὑπάρχον, διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι τοὺς ζῶντας εὐδαιμονίζειν διὰ τὰς μεταβολὰς καὶ διὰ τὸ μόνιμόν τι τὴν εὐδαιμονίαν ὑπειληφέναι καὶ μηδαμῶς εὐμετάβολον, τὰς δὲ τύχας πολλάκις ἀνακυκλεῖσθαι περὶ τοὺς

8 αὐτούς; δῆλον γὰρ ὡς εἰ συνακολουθοίημεν ταῖς τύχαις, τὸν αὐτὸν εὐδαίμονα καὶ πάλιν ἄθλιον ἐροῦμεν πολλάκις, "χαμαιλέοντά" τινα τὸν εὐδαίμονα ἀποφαίνοντες "καὶ σαθρῶς ἱδρυμένον."

9 ἢ τὸ μὲν ταῖς τύχαις ἐπακολουθεῖν οὐδαμῶς ὀρθόν; οὐ γὰρ ἐν ταύταις τὸ εὖ ἢ κακῶς, ἀλλὰ προσδεῖται τούτων ὁ ἀνθρώπινος βίος, καθάπερ εἴπομεν, κύριαι δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς

10 εὐδαιμονίας, αἱ δ' ἐναντίαι τοῦ ἐναντίου. μαρτυρεῖ δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ νῦν διαπορηθέν. περὶ οὐδὲν γὰρ οὕτως ὑπάρχει τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων βεβαιότης ὡς περὶ τὰς ἐνεργείας τὰς κατ' ἀρετήν· μονιμώτεραι γὰρ καὶ τῶν ἐπιστημῶν αὗται δοκοῦσιν εἶναι· τούτων δ' αὐτῶν αἱ τιμιώταται μονιμώτεραι διὰ τὸ μάλιστα καὶ συνεχέστατα [κατα]ζῆν ἐν αὐταῖς τοὺς μακαρίους· τοῦτο γὰρ ἔοικεν αἰτίῳ τοῦ μὴ γίγνεσθαι περὶ αὐτὰ λήθην.

11 ὑπάρξει δὴ τὸ ζητούμενον τῷ εὐδαίμονι, καὶ ἔσται διὰ βίου τοιοῦτος· ἀεὶ γὰρ ἢ μάλιστα πάντων πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ' ἀρετήν. καὶ τὰς τύχας

no va a ser absurdo que cuando uno es feliz no se tenga por objeto de predicación verdadera este atributo que hay en él, por el solo prurito de no querer tener por dichosos a los vivientes a causa de las vicisitudes de la vida, y en fuerza de nuestra concepción de que la felicidad debe ser algo firme y en manera alguna fácilmente mudable, siendo así que la rueda de la fortuna gira muchas veces en todo su círculo en el destino de la misma persona? [14] Si seguimos el curso de la suerte, no hay duda que a menudo diremos del mismo hombre que es unas veces feliz y otras desdichado, haciendo así del hombre feliz una especie de camaleón o de edificio miserablemente fundado.

¿No será del todo insensato dejarse llevar en todo por los casos de la fortuna? No es en ellos donde está el verdadero éxito o el fracaso; y por más que la vida humana necesite complementariamente de los favores de la suerte, como hemos dicho, los actos virtuosos son los árbitros de la felicidad, y los contrarios de lo contrario.

La misma cuestión que ahora discutimos confirma nuestra definición. En ninguna de las obras humanas encontraremos una firmeza comparable a la que tienen los actos virtuosos, más estables aún, por lo que puede verse, que nuestro conocimiento de las ciencias particulares. Y de los actos de virtud los más valiosos son también los más duraderos, toda vez que en ellos pasan su vida los dichosos con mayor aplicación y continuidad, siendo ello, al parecer, la causa de que no pueda darse olvido con respecto a tales actos.

Por lo tanto, eso que ahora buscamos, la estabilidad, de cierto se encontrará en el hombre feliz, que será tal por toda su vida, pues siempre o casi siempre obrará y contemplará las cosas que son conformes con la virtud, y llevará los cambios de fortuna

οἴσει κάλλιστα καὶ πάντῃ πάντως ἐμμελῶς ὅ γ'
"ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸς" καὶ "τετράγωνος ἄνευ
12 ψόγου." πολλῶν δὲ γινομένων κατὰ τύχην καὶ
διαφερόντων μεγέθει καὶ μικρότητι, τὰ μὲν μικρὰ
τῶν εὐτυχημάτων, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀντικει-
μένων, δῆλον ὡς οὐ ποιεῖ ῥοπὴν τῆς ζωῆς, τὰ δὲ
μεγάλα καὶ πολλὰ γιγνόμενα μὲν εὖ μακαριώτερον
τὸν βίον ποιήσει (καὶ γὰρ αὐτὰ συνεπικοσμεῖν
πέφυκεν, καὶ ἡ χρῆσις αὐτῶν καλὴ καὶ σπουδαία
γίγνεται), ἀνάπαλιν δὲ συμβαίνοντα θλίβει καὶ
λυμαίνεται τὸ μακάριον· λύπας τε γὰρ ἐπιφέρει
καὶ ἐμποδίζει πολλαῖς ἐνεργείαις. ὅμως δὲ καὶ
ἐν τούτοις διαλάμπει τὸ καλόν, ἐπειδὰν φέρῃ τις
εὐκόλως πολλὰς καὶ μεγάλας ἀτυχίας, μὴ δι'
ἀναλγησίαν, ἀλλὰ γεννάδας ὢν καὶ μεγαλόψυχος.
13 εἰ δ' εἰσὶν αἱ ἐνέργειαι κύριαι τῆς ζωῆς, καθάπερ
εἴπομεν, οὐδεὶς ἂν γένοιτο τῶν μακαρίων ἄθλιος.
οὐδέποτε γὰρ πράξει τὰ μισητὰ καὶ φαῦλα· τὸν
γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ ἔμφρονα πάσας οἰόμεθα
τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν καὶ ἐκ τῶν ὑπ-
αρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν, καθάπερ καὶ
στρατηγὸν ἀγαθὸν τῷ παρόντι στρατοπέδῳ χρῆσθαι
πολεμικώτατα καὶ σκυτοτόμον ἐκ τῶν δοθέντων
σκυτῶν κάλλιστον ὑπόδημα ποιεῖν, τὸν αὐτὸν δὲ
14 τρόπον καὶ τοὺς ἄλλους τεχνίτας ἅπαντας. εἰ δ'
οὕτως, ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἂν ὁ εὐδαίμων·
οὐ μὴν μακάριός γε ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ.
οὐδὲ δὴ ποικίλος γε καὶ εὐμετάβολος· οὔτε γὰρ ἐκ
τῆς εὐδαιμονίας κινηθήσεται ῥᾳδίως, οὐδ' ὑπὸ τῶν

con sumo decoro, y guardará en todo una perfecta armonía, como varón verdaderamente esforzado y "cuadrado sin reproche". [15]

Como los sucesos de la fortuna sean muchos y difieran entre sí por su magnitud o parvedad, claro es que las pequeñas prosperidades, y de la misma manera sus contrarias, no son de peso en la vida; pero si son grandes y frecuentes las cosas que resultan bien, harán más dichosa la existencia, pues su función natural es la de contribuir a embellecerla, y el uso que de ellas hagamos puede ser bello y virtuoso. Pero si resultan mal, oprimen y estragan la felicidad, porque acarrean tristezas y embarazan muchas actividades. Mas con todo esto, aun en estas circunstancias se difunde el resplandor de la hermosura moral cuando un hombre lleva con serenidad muchos y grandes infortunios, no por insensibilidad al dolor, sino porque es bien nacido y magnánimo. Si, como hemos dicho, los actos dominan soberanamente la vida, ningún hombre feliz podrá volverse miserable, pues no obrará jamás lo aborrecible y ruin. Y somos de opinión que el hombre verdaderamente bueno y sensato llevará con buen semblante todos los accidentes de la fortuna y sacará siempre el mejor partido de las circunstancias, tal como el hábil general se sirve del ejército de que dispone haciéndole rendir toda su combatividad, o como el zapatero hace el mejor calzado del cuero que se le da, y del mismo modo todos los otros artesanos.

Supuesto lo que precede, jamás el hombre feliz será desdichado, por más que no tenga la perfecta bienaventuranza si viene a caer en las desgracias de Príamo. Ni es tampoco un tipo tornasolado ni fácilmente mudable. No será removido de su felicidad fácilmente, ni por los infortunios ordinarios, sino por los que

τυχόντων ἀτυχημάτων ἀλλ' ὑπὸ μεγάλων καὶ πολλῶν, ἔκ τε τῶν τοιούτων οὐκ ἂν γένοιτο πάλιν εὐδαίμων ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, ἀλλ' εἴπερ, ἐν πολλῷ τινὶ καὶ τελείῳ, μεγάλων καὶ καλῶν ἐν αὑτῷ
15 γενόμενος ἐπήβολος. τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαίμονα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγημένον ⌜μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον⌝; ἢ προσθετέον καὶ βιωσόμενον * οὕτω καὶ τελευτήσοντα κατὰ λόγον; ἐπειδὴ τὸ μέλλον ἀφανὲς ἡμῖν ἐστίν, τὴν εὐδαιμονίαν δὲ τέλος καὶ τέλειον τίθεμεν πάντη
16 πάντως. εἰ δ' οὕτω, μακαρίους ἐροῦμεν τῶν ζώντων οἷς ὑπάρχει καὶ ὑπάρξει τὰ λεχθέντα, μακαρίους δ' ὡς ἀνθρώπους. καὶ περὶ μὲν τούτων ἐπὶ τοσοῦτον διωρίσθω.

xi Τὰς δὲ τῶν ἀπογόνων τύχας καὶ τῶν φίλων ἁπάντων τὸ μὲν μηδοτιοῦν συμβάλλεσθαι λίαν
2 ἄφιλον φαίνεται καὶ ταῖς δόξαις ἐναντίον. πολλῶν δὲ καὶ παντοίας ἐχόντων διαφορὰς τῶν συμβαινόντων καὶ τῶν μὲν μᾶλλον συνικνουμένων τῶν δ' ἧττον, καθ' ἕκαστον μὲν διαιρεῖν μακρὸν καὶ ἀπέραντον φαίνεται, καθόλου δὲ λεχθὲν καὶ
3 τύπῳ τάχ' ἂν ἱκανῶς ἔχοι. εἰ δή, καθάπερ καὶ τῶν περὶ αὑτὸν ἀτυχημάτων τὰ μὲν ἔχει τι βρῖθος καὶ ῥοπὴν πρὸς τὸν βίον τὰ δ' ἐλαφροτέροις ἔοικεν, οὕτω καὶ τὰ περὶ τοὺς φίλους ὁμοίως
4 ἅπαντας, διαφέρει δὲ τῶν παθῶν ἕκαστον περὶ ζῶντας ἢ τελευτήσαντας συμβαίνειν πολὺ μᾶλλον ἢ τὰ παράνομα καὶ δεινὰ προϋπάρχειν ἐν ταῖς
5 τραγῳδίαις ἢ πράττεσθαι, συλλογιστέον δὴ καὶ

sean grandes y muchos. Y por el contrario, una vez que salga de ellos tampoco podrá volver tal hombre a ser feliz en poco tiempo, sino si acaso después de una época larga y completa, en el curso de la cual venga a conquistar cosas grandes e ilustres.

En suma ¿qué impide declarar feliz a quien obra conforme a la virtud perfecta, y que está provisto además suficientemente de bienes exteriores, y todo esto no durante un tiempo cualquiera, sino durante una vida completa? ¿O habrá que añadir que deberá vivir en tal estado y morir como corresponde? Mas el porvenir nos es oscuro, en tanto que la felicidad, según la entendemos, es un fin y algo final en todo y por todo.

Si todo ello es así, diremos que son felices entre los vivientes aquellos a quienes se apliquen o puedan aplicarse los caracteres descritos; felices hasta donde pueden serlo los hombres. Y baste con estas precisiones acerca de estos puntos.

XI

Que la suerte de los descendientes y de todos los amigos en nada contribuya a la felicidad del difunto, parece una doctrina muy sin corazón y contraria a las creencias comunes. Pero como las cosas que acaecen son muchas y admiten diferencias de todo género, y unas nos llegan más, y otras menos, sería largo e interminable discernirlas en particular, bastando quizá hablar de ellas por su contorno general.

Así como entre los infortunios que directamente nos tocan, unos tienen cierto peso e influencia en nuestra vida, al paso que otros parecen más ligeros, otro tanto acontece con los que tocan a los seres que nos son queridos, en todos los grados de afección. Y la diferencia que hay en cada una de estas desgracias, según que afecten a los vivientes o a los muertos, es mucho mayor de la que hay en las tragedias según que los crímenes y horrores se presupongan como acontecidos o que tengan lugar en la representación. Y no sólo hay que tener en cuenta esta diferencia,

ταύτην τὴν διαφοράν, ‹ἔτι› μᾶλλον δ' ἴσως τὸ
διαπορεῖσθαι περὶ τοὺς κεκμηκότας εἴ τινος
ἀγαθοῦ κοινωνοῦσιν ἢ τῶν ἀντικειμένων· ἔοικε 1101 b
γὰρ ἐκ τούτων, εἰ καὶ διικνεῖται πρὸς αὐτοὺς
ὁτιοῦν εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε τοὐναντίον, ἀφαυρόν τι
καὶ μικρὸν ἢ ἁπλῶς ἢ ἐκείνοις εἶναι, εἰ δὲ μή,
τοσοῦτόν γε καὶ τοιοῦτον ὥστε μὴ ποιεῖν εὐδαί-
μονας τοὺς μὴ ὄντας μηδὲ τους ὄντας ἀφαιρεῖσθαι
6 τὸ μακάριον. συμβάλλεσθαι μὲν οὖν τι φαίνονται
τοῖς κεκμηκόσιν αἱ εὐπραξίαι τῶν φίλων, ὁμοίως
δὲ καὶ αἱ δυσπραξίαι, τοιαῦτα δὲ καὶ τηλικαῦτα
ὥστε μήτε τοὺς εὐδαίμονας μὴ εὐδαίμονας ποιεῖν
μήτ' ἄλλο τῶν τοιούτων μηδέν.

xii Διωρισμένων δὲ τούτων ἐπισκεψώμεθα περὶ τῆς
εὐδαιμονίας πότερα τῶν ἐπαινετῶν ἐστὶν ἢ μᾶλλον
τῶν τιμίων· δῆλον γὰρ ὅτι τῶν γε δυνάμεων οὐκ
2 ἔστιν. φαίνεται δὴ πᾶν τὸ ἐπαινετὸν τῷ ποιόν
τι εἶναι καὶ πρός τί πως ἔχειν ἐπαινεῖσθαι· τὸν
γὰρ δίκαιον καὶ τὸν ἀνδρεῖον καὶ ὅλως τὸν ἀγαθὸν
καὶ τὴν ἀρετὴν ἐπαινοῦμεν διὰ τὰς πράξεις καὶ
τὰ ἔργα, καὶ τὸν ἰσχυρὸν καὶ τὸν δρομικὸν καὶ
τῶν ἄλλων ἕκαστον τῷ ποιόν τινα πεφυκέναι καὶ
3 ἔχειν πως πρὸς ἀγαθόν τι καὶ σπουδαῖον. δῆλον
δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν περὶ τοὺς θεοὺς ἐπαίνων·
γελοῖοι γὰρ φαίνονται πρὸς ἡμᾶς ἀναφερόμενοι,
τοῦτο δὲ συμβαίνει διὰ τὸ γίνεσθαι τοὺς ἐπαίνους
4 δι' ἀναφορᾶς, ὥσπερ εἴπομεν. εἰ δ' ἐστὶν ὁ
ἔπαινος τῶν τοιούτων, δῆλον ὅτι τῶν ἀρίστων
οὐκ ἔστιν ἔπαινος, ἀλλὰ μεῖζόν τι καὶ βέλτιον,
καθάπερ καὶ φαίνεται· τούς τε γὰρ θεοὺς μακα-

sino que podríamos preguntarnos además si los que han pasado ya de las fatigas de esta vida pueden aún participar de algún bien o de las cosas opuestas. Parece, en efecto, por las consideraciones anteriores, que aun en el caso de que algo llegue hasta ellos, ya se trate de un bien, ya de un mal, el resultado debe ser algo débil y despreciable, sea absolutamente o relativamente a ellos, o si no, por lo menos será de tal grado y calidad que no pueda hacer felices a los que no lo sean ni arrancar a los que lo sean su bienaventuranza. Por tanto, las prosperidades de los seres queridos, no menos que sus infortunios, parecen afectar de algún modo a los difuntos, pero hasta tanto y de tal modo que no puedan hacer a los felices infelices ni producir otra alguna mudanza semejante. [16]

XII

Definidos estos puntos, veamos si la felicidad está entre las cosas que se alaban o entre las que se veneran, [17] ya que, con toda evidencia, la felicidad no pertenece a las potencialidades. [18]

Todo lo que es objeto de alabanza es laudable, al parecer, en razón de ser tal o cual cosa y de estar dispuesta de cierto modo con relación a otra cosa. Si alabamos al justo, al valiente, y en general al hombre bueno y a la virtud, es por motivo de sus actos y de sus obras; como también cuando alabamos al atleta, al corredor y a cada uno en su género, lo hacemos por ser naturalmente de tal calidad y estar dispuestos de cierto modo con relación a algo bueno y excelente. Y todo esto se pone de manifiesto por lo que sentimos con respecto a los elogios tributados a los dioses, a los que no hacemos sino ridiculizar cuando establecemos una relación entre ellos y nosotros, lo cual acontece porque toda alabanza implica una relación, como hemos dicho.

Si, pues, la alabanza es una de las cosas relativas, es evidente que no puede haber alabanza de las cosas supremas, sino algo mayor y mejor, como es patente. Es así como atribuimos a los dioses la dicha y la bienaventuranza, y como declaramos

ρίζομεν καὶ εὐδαιμονίζομεν καὶ τῶν ἀνδρῶν τοὺς
θειοτάτους μακαρίζομεν· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν
ἀγαθῶν· οὐδεὶς γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν ἐπαινεῖ
καθάπερ τὸ δίκαιον, ἀλλ' ὡς θειότερόν τι καὶ
5 βέλτιον μακαρίζει. δοκεῖ δὲ καὶ Εὔδοξος καλῶς
συνηγορῆσαι περὶ τῶν ἀριστείων τῇ ἡδονῇ· τὸ
γὰρ μὴ ἐπαινεῖσθαι τῶν ἀγαθῶν οὖσαν μηνύειν
ᾤετο ὅτι κρεῖττόν ἐστι τῶν ἐπαινετῶν, τοιοῦτον
δ' εἶναι τὸν θεὸν καὶ τἀγαθόν, πρὸς ταῦτα γὰρ
6 καὶ τἆλλα ἀναφέρεσθαι. ὁ μὲν γὰρ ἔπαινος τῆς
ἀρετῆς, πρακτικοὶ γὰρ τῶν καλῶν ἀπὸ ταύτης·
τὰ δ' ἐγκώμια τῶν ἔργων, ὁμοίως καὶ τῶν σω-
7 ματικῶν καὶ τῶν ψυχικῶν. ἀλλὰ ταῦτα μὲν
ἴσως οἰκειότερον ἐξακριβοῦν τοῖς περὶ τὰ ἐγκώμια
πεπονημένοις, ἡμῖν δὲ δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων
ὅτι ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία τῶν τιμίων καὶ τελείων.
8 ἔοικε δ' οὕτως ἔχειν καὶ διὰ τὸ εἶναι ἀρχή· ταύτης
γὰρ χάριν τὰ λοιπὰ πάντα πάντες πράττομεν, τὴν
ἀρχὴν δὲ καὶ τὸ αἴτιον τῶν ἀγαθῶν τίμιόν τι καὶ
θεῖον τίθεμεν.
xiii Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά
τις κατ' ἀρετὴν τελείαν, περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον·
τάχα γὰρ οὕτως ἂν βέλτιον καὶ περὶ τῆς εὐδαι-
2 μονίας θεωρήσαιμεν. δοκεῖ δὲ καὶ ὁ κατ' ἀλήθειαν
πολιτικὸς περὶ ταύτην μάλιστα πεπονῆσθαι· βού-
λεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν
3 νόμων ὑπηκόους (παράδειγμα δὲ τούτων ἔχομεν
τοὺς Κρητῶν καὶ Λακεδαιμονίων νομοθέτας, καὶ
4 εἴ τινες ἕτεροι τοιοῦτοι γεγένηνται)· εἰ δὲ τῆς

bienaventurados a los más divinos de los hombres. Y lo mismo es en los bienes, que nadie hay que alabe la felicidad como alaba la justicia, sino como a cosa mejor y más divina la bendice.

En este punto Eudoxio [19] parece haber abogado bellamente en favor de la supremacía del placer, pensando que el hecho de que no se le alabe, por más que sea un bien, significa que es superior a todo lo que se alaba, como lo son Dios y el Bien, puesto que a ellos referimos todos los otros bienes.

De la virtud hay alabanza porque ella nos hace capaces de practicar las bellas acciones; pero de los actos ya realizados, en cambio, hay encomios, [20] lo mismo si son del cuerpo que del alma. Mas hablar de esto con mayor precisión quizá sea más bien de la competencia de los panegiristas de profesión. En lo que atañe a nosotros, nos parece evidente, por lo que hemos dicho, que la felicidad pertenece a las cosas venerables y perfectas. Y parece asimismo ser así por ser la felicidad un principio, pues por causa de ella hacemos todo lo demás, y a lo que es principio y causa de los bienes lo diputamos algo venerable y divino.

XIII

Siendo la felicidad una actividad del alma conforme a la virtud perfecta, consideremos ahora la naturaleza de la virtud, pues quizá de este modo podremos percibir mejor la de la felicidad.

El verdadero hombre de Estado, además, parece que ha de ocuparse de la virtud más que de otra cosa alguna, desde el momento que quiere hacer de sus conciudadanos hombres de bien y obedientes a las leyes. Ejemplo de lo cual lo tenemos en los legisladores de Creta y Lacedemonia y otros cualesquiera de esta especie que puedan haber existido. Y puesto que tal consideración

πολιτικῆς ἐστὶν ἡ σκέψις αὕτη, δῆλον ὅτι γίνοιτ'
ἂν ἡ ζήτησις κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς προαίρεσιν.
5 περὶ ἀρετῆς δὲ ἐπισκεπτέον ἀνθρωπίνης δῆλον ὅτι·
καὶ γὰρ τἀγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν
6 εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην. ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρω-
πίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς·
καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν.
7 εἰ δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι δεῖ τὸν πολι-
τικὸν εἰδέναι πως τὰ περὶ ψυχῆς, ὥσπερ καὶ τὸν
ὀφθαλμοὺς θεραπεύσοντα καὶ πᾶν <τὸ> σῶμα,
καὶ μᾶλλον ὅσῳ τιμιωτέρα καὶ βελτίων ἡ πολιτικὴ
τῆς ἰατρικῆς· τῶν δ' ἰατρῶν οἱ χαρίεντες πολλὰ
πραγματεύονται περὶ τὴν τοῦ σώματος γνῶσιν.
8 θεωρητέον δὴ καὶ τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς,
θεωρητέον δὲ τούτων χάριν, καὶ ἐφ' ὅσον ἱκανῶς
ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα· τὸ γὰρ ἐπὶ πλεῖον
ἐξακριβοῦν ἐργωδέστερον ἴσως ἐστὶ τῶν προ-
9 κειμένων. λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς
ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια, καὶ χρηστέον
αὐτοῖς· οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ
10 λόγον ἔχον (ταῦτα δὲ πότερον διώρισται καθάπερ
τὰ τοῦ σώματος μόρια καὶ πᾶν τὸ μεριστόν, ἢ τῷ
λόγῳ δύο ἐστὶν ἀχώριστα πεφυκότα καθάπερ ἐν
τῇ περιφερείᾳ τὸ κυρτὸν καὶ τὸ κοῖλον, οὐθὲν
11 διαφέρει πρὸς τὸ παρόν). τοῦ ἀλόγου δὲ τὸ μὲν
ἔοικε κοινῷ καὶ φυτικῷ, λέγω δὲ τὸ αἴτιον τοῦ
τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι· τὴν τοιαύτην γὰρ δύναμιν 1102 b
τῆς ψυχῆς ἐν ἅπασι τοῖς τρεφομένοις θείη τις
ἄν, καὶ ἐν τοῖς ἐμβρύοις, τὴν αὐτὴν δὲ ταύτην
καὶ ἐν τοῖς τελείοις, εὐλογώτερον γὰρ ἢ ἄλλην
12 τινά. ταύτης μὲν οὖν κοινή τις ἀρετὴ καὶ οὐκ

es propia de la ciencia política, es claro que la indagación que al respecto hagamos estará de acuerdo con nuestro designio original. Pero evidentemente la virtud que debemos considerar es la virtud humana, ya que el bien y la felicidad que buscamos son el bien humano y la humana felicidad. Y por virtud humana entendemos no la del cuerpo, sino la del alma, y por felicidad una actividad del alma.

Si todo ello es así, es menester que el político posea algún saber de las cosas del alma, no de otro modo que el oculista debe conocer todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimada y mejor que la medicina; ahora bien, los que son reputados entre los médicos se afanan grandemente en el conocimiento del cuerpo. Es preciso, por tanto, que el político estudie lo relativo al alma, mas que lo estudie por razón de las virtudes y no más de lo que sea menester para nuestra actual investigación, pues agudizar más este examen sería tal vez dè sobra laborioso para los fines antes propuestos.

Algo se ha dicho ya del alma satisfactoriamente en nuestros escritos en circulación, [21] y a esas nociones debemos ahora recurrir, por ejemplo a la de que en el alma hay una parte irracional y otra dotada de un principio racional. Si estas partes están separadas como los miembros del cuerpo o como las partes de cualquier todo divisible, o bien si son dos partes por división mental, pero naturalmente inseparables, al modo como en la circunferencia lo son la parte convexa y la parte cóncava, no hace al caso de momento.

En la parte irracional hay a su vez una parte que parece ser común a todos los vivientes, inclusive a las plantas, quiero decir el principio de la nutrición y del crecimiento. Esta facultad del alma podemos colocarla en todos los seres que se alimentan, aun en los fetos, como asimismo en los organismos plenamente desarrollados, en los cuales es más verosímil suponerla que no otra distinta.

Ahora bien, la virtud de esta parte es obviamente común a todos los vivientes, y no específicamente humana, porque esta

ἀνθρωπίνη φαίνεται· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις
ἐνεργεῖν μάλιστα τὸ μόριον τοῦτο καὶ ἡ δύναμις
αὕτη, ὁ δ' ἀγαθὸς καὶ κακὸς ἥκιστα διάδηλοι
καθ' ὕπνον (ὅθεν φασὶν οὐδὲν διαφέρειν τὸ ἥμισυ
13 τοῦ βίου τοὺς εὐδαίμονας τῶν ἀθλίων). συμβαίνει
δὲ τοῦτο εἰκότως· ἀργία γάρ ἐστιν ὁ ὕπνος τῆς
ψυχῆς ᾗ λέγεται σπουδαία καὶ φαύλη, πλὴν εἴ
πῃ κατὰ μικρὸν διικνοῦνταί τινες τῶν κινήσεων,
καὶ ταύτῃ βελτίω γίνεται τὰ φαντάσματα τῶν
14 ἐπιεικῶν ἢ τῶν τυχόντων. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων
ἅλις, καὶ τὸ θρεπτικὸν ἐατέον, ἐπειδὴ τῆς ἀν-
15 θρωπικῆς ἀρετῆς ἄμοιρον πέφυκεν. ἔοικε δὲ καὶ
ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα
μέντοι πῃ λόγου. τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς
τὸν <μὲν> λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον
ἐπαινοῦμεν (ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα
παρακαλεῖ), φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι
παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει
16 τῷ λόγῳ. ἀτεχνῶς γὰρ καθάπερ τὰ παραλελυ-
μένα τοῦ σώματος μόρια εἰς τὰ δεξιὰ προαιρου-
μένων κινῆσαι τοὐναντίον εἰς τὰ ἀριστερὰ παρα-
φέρεται, καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς οὕτως· ἐπὶ τἀναντία
γὰρ αἱ ὁρμαὶ τῶν ἀκρατῶν. ἀλλ' ἐν τοῖς σώμασι
μὲν ὁρῶμεν τὸ παραφερόμενον, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς
οὐχ ὁρῶμεν· ἴσως δ' οὐδὲν ἧττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ
νομιστέον εἶναί τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον
τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον (πῶς δ' ἕτερον, οὐδὲν
17 διαφέρει). λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν,

parte o facultad actúa, al parecer, sobre todo en el sueño. Mas en el sueño en nada puede distinguirse el hombre bueno del malo; de donde viene el dicho de que durante la mitad de la vida en nada difieren los felices de los desdichados. Y se comprende que así sea, como quiera que el sueño es la cesación de la actividad del alma por la cual es ella calificada de buena o mala; a no ser que le lleguen de alguna manera débilmente ciertos movimientos, y que de este modo los sueños de los hombres de bien puedan ser mejores que los de la mayoría. Y contentándonos con lo dicho sobre este punto, dejemos la potencia nutritiva, toda vez que por su naturaleza no tiene parte en la virtud humana.

Hay empero, a lo que parece, otro elemento de naturaleza irracional en el alma, el cual, sin embargo, participa de algún modo de la razón. En el hombre continente, no menos que en el incontinente, alabamos la razón y la parte racional del alma, siendo ella la que derechamente les aconseja y excita hacia las mejores acciones. Pero al propio tiempo, es patente en ambos otro principio que por su naturaleza está al margen de la razón y que mueve guerra y resiste a la razón. Pues exactamente como los miembros del cuerpo que han sufrido un ataque de parálisis se mueven al contrario hacia la izquierda cuando queremos hacerlo a la derecha, otro tanto pasa en el alma: los deseos de los incontinentes van en sentido contrario a la razón; pero así como en los cuerpos vemos esta desviación, en el alma ya no la vemos. Pero no menos hemos de pensar que en el alma existe algo además de la razón, que se le opone y va contra ella. En qué sentido es distinto este elemento del otro elemento, no nos interesa aquí. Con todo, según dijimos, también esta parte del alma parece participar de la razón, puesto que en el hombre continente está de

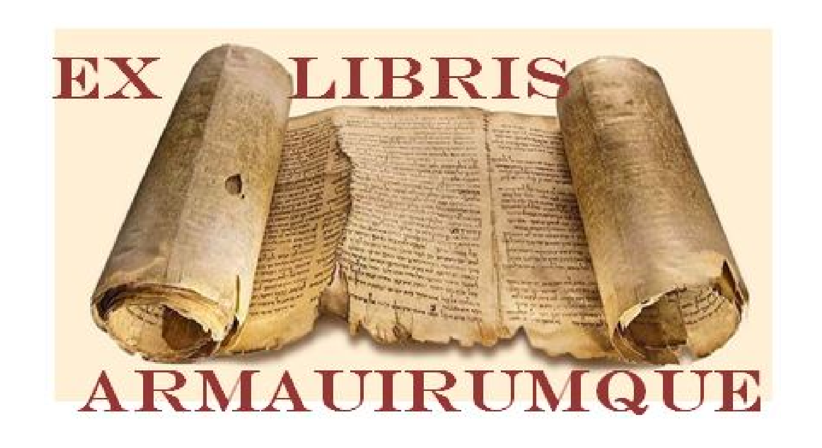
ὥσπερ εἴπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ
ἐγκρατοῦς, ἔτι δ' ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ
σώφρονος καὶ ἀνδρείου, πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ
18 λόγῳ. φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν· τὸ μὲν
γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπι-
θυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ
κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν (οὕτω δὴ
καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμὲν ἔχειν λόγον,
καὶ οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν). ὅτι δὲ πεί-
θεταί πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ
νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησίς τε καὶ παρά- 1103 a
19 κλησις. εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν,
διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως
καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν
20 [τι]. διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν
διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν
διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν
καὶ φρόνησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ
σωφροσύνην ἠθικάς. λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ
ἤθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἢ συνετὸς ἀλλ' ὅτι
πρᾶος ἢ σώφρων· ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν
κατὰ τὴν ἕξιν, τῶν ἕξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς
λέγομεν.

cierto sometida al imperio de la razón. Y sin duda es más dócil aún en el temperante y en el valiente, en los cuales el elemento irracional habla en todo con la misma voz de la razón.

Queda de manifiesto, por tanto, que es doble a su vez la parte irracional del alma: de un lado la vegetativa, que en manera alguna comulga con la razón; del otro la concupiscible y en general la desiderativa, que participa de la razón en cierta medida, en cuanto la obedece y se somete a su imperio. Todo lo cual pasa como cuando tenemos en cuenta los consejos del padre o del amigo, y no en el sentido de las razones matemáticas. [22]

Que la parte irracional se deje persuadir de algún modo por la racional, lo revelan las amonestaciones y todo género de reproches y exhortaciones. Y así, si de esta parte hay que decir también que posee la razón, doble será a su vez la parte racional: una, la que posee la razón propiamente y en sí misma; otra, la que escucha la voz de aquélla como la de un padre.

Atendiendo a esta diferencia se divide la virtud. A unas virtudes las llamamos intelectuales; a otras morales. Intelectuales son, por ejemplo, la sabiduría, la comprensión y la prudencia; morales, la liberalidad y la templanza. En efecto, cuando nos referimos al carácter moral de alguno no decimos de él que sea sabio o comprensivo, sino que es apacible o temperante, sin que por eso dejemos de alabar al sabio por la disposición habitual que le es propia. Y a las disposiciones dignas de alabanza las llamamos virtudes.



B

1 Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὔσης, τῆς μὲν διανοητικῆς
τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ
διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν,
διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου· ἡ δ' ἠθικὴ
ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε
2 μικρὸν παρεγκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ
δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει
ἡμῖν ἐγγίνεται· οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως
ἐθίζεται, οἷον ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος
οὐκ ἂν ἐθισθείη ἄνω φέρεσθαι, οὐδ' ἂν μυριάκις
αὐτὸν ἐθίζῃ τις ἄνω ῥίπτων, οὐδὲ τὸ πῦρ κάτω,
οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως πεφυκότων ἄλλως
3 ἂν ἐθισθείη. οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν
ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν
δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.
4 ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται, τὰς δυνάμεις
τούτων πρότερον κομιζόμεθα, ὕστερον δὲ τὰς
ἐνεργείας ἀποδίδομεν (ὅπερ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων
δῆλον· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ πολλάκις ἰδεῖν ἢ πολλάκις
ἀκοῦσαι τὰς αἰσθήσεις ἐλάβομεν, ἀλλ' ἀνάπαλιν
ἔχοντες ἐχρησάμεθα, οὐ χρησάμενοι ἔσχομεν)· τὰς
δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον,
ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἃ γὰρ δεῖ

LIBRO II

I

Siendo, pues, de dos especies la virtud: intelectual y moral, la intelectual debe sobre todo al magisterio su nacimiento y desarrollo, y por eso ha menester de experiencia y de tiempo, en tanto que la virtud moral es fruto de la costumbre, de la cual ha tomado su nombre por una ligera inflexión del vocablo. [1]

De lo anterior resulta claramente que ninguna de las virtudes morales germina en nosotros naturalmente. Nada, en efecto, de lo que es por naturaleza puede por la costumbre hacerse de otro modo; como, por ejemplo, la piedra, que por su naturaleza es arrastrada hacia abajo, no podría contraer el hábito de moverse hacia arriba, aunque infinitas veces quisiéramos acostumbrarla a ello lanzándola a lo alto; ni el fuego hacia abajo, ni nada en fin de lo que naturalmente está constituído de una manera podría habituarse a proceder de otra.

Las virtudes, por tanto, no nacen en nosotros ni por naturaleza ni contrariamente a la naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibirlas, las perfeccionamos en nosotros por la costumbre.

Todo lo que nos da la naturaleza lo recibimos primero como potencialidades, que luego nosotros traducimos en actos. Lo cual se manifiesta en los sentidos: no por mucho ver o por mucho oír adquirimos las facultades sensibles, antes por lo contrario nos servimos de ellas porque las tenemos, y no a la inversa que las tengamos como resultado de su uso. Las virtudes, en cambio, las adquirimos ejercitándonos primero en ellas, como pasa también en las artes y oficios. Todo lo que hemos de hacer después de

μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν,
οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρί-
ζοντες κιθαρισταί· οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια 1103 b
πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα
5 σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι. μαρτυρεῖ δὲ
καὶ τὸ γινόμενον ἐν ταῖς πόλεσιν· οἱ γὰρ νομοθέται
τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθούς, καὶ
τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστίν,
ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸ ποιοῦσιν, ἁμαρτάνουσιν, καὶ
διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης.
6 ἔτι ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν καὶ γίνεται
πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθείρεται, ὁμοίως δὲ καὶ τέχνη·
ἐκ γὰρ τοῦ κιθαρίζειν καὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ οἱ κακοὶ
γίνονται κιθαρισταί· ἀνάλογον δὲ καὶ οἱ οἰκοδόμοι
καὶ οἱ λοιποὶ πάντες· ἐκ μὲν γὰρ τοῦ εὖ οἰκοδομεῖν
ἀγαθοὶ οἰκοδόμοι ἔσονται, ἐκ δὲ τοῦ κακῶς
7 κακοί· εἰ γὰρ μὴ οὕτως εἶχεν, οὐδὲν ἂν ἔδει τοῦ
διδάξοντος, ἀλλὰ πάντες ἂν ἐγίνοντο ἀγαθοὶ ἢ
κακοί. οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἔχει· πράτ-
τοντες γὰρ τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι τοῖς πρὸς
τοὺς ἀνθρώπους γινόμεθα οἱ μὲν δίκαιοι οἱ δὲ
ἄδικοι, πράττοντες δὲ τὰ ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ
ἐθιζόμενοι φοβεῖσθαι ἢ θαρρεῖν οἱ μὲν ἀνδρεῖοι
οἱ δὲ δειλοί· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ἐπιθυμίας
ἔχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀργάς· οἱ μὲν γὰρ σώφρονες
καὶ πρᾶοι γίνονται, οἱ δ' ἀκόλαστοι καὶ ὀργίλοι,
οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὑτωσὶ ἐν αὐτοῖς ἀναστρέφεσθαι,
οἱ δὲ ἐκ τοῦ οὑτωσί· καὶ ἑνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν
8 ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται. διὸ δεῖ τὰς
ἐνεργείας ποιὰς ἀποδιδόναι· κατὰ γὰρ τὰς τούτων

haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo, como, por ejemplo, llegamos a ser arquitectos construyendo, y citaristas tañendo la cítara. Y de igual manera nos hacemos justos practicando actos de justicia, y temperantes haciendo actos de templanza, y valientes ejercitando actos de valentía. En testimonio de lo cual está lo que pasa en las ciudades, en las cuales los legisladores hacen contraer hábitos a los ciudadanos para hacerlos buenos, y en esto consiste la intención de todo legislador. Los que no hacen bien esto yerran el blanco, pues es en ello en lo que el buen gobierno difiere del malo.

A más de esto, de las mismas causas y por los mismos medios nace y se estraga toda virtud, como también todo arte. Del tañer la cítara resultan los buenos y los malos citaristas, y análogamente los arquitectos y todos los demás artífices. Construyendo bien serán buenos arquitectos, y construyendo mal, malos. Si así no fuese, para nada se necesitaría del maestro, ya que todos serían nativamente buenos o malos artífices.

Lo propio exactamente pasa con las virtudes. Por la conducta que observemos en las convenciones que tienen lugar entre los hombres, seremos justos o injustos; y por la manera como nos comportemos en los peligros, según que nos habituemos a tener miedo u osadía, seremos valientes o cobardes. Lo mismo tiene lugar en las pasiones, sean del género concupiscible o irascible, que unos serán templados y apacibles y otros desenfrenados y violentos, porque unos se conducen de un modo con respecto a esas pasiones, y otros de otro.

En una palabra, de los actos semejantes nacen los hábitos. Es preciso, por tanto, realizar determinados actos, ya que los hábitos se conformarán a su diferente condición. No es de poca

διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἕξεις. οὐ μικρὸν οὖν
διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι,
ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν.
II Ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας
ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν
τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ
γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς), ἀναγ-
καῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς
πρακτέον αὐτάς· αὗται γάρ εἰσι κύριαι καὶ τοῦ
ποιὰς γενέσθαι τὰς ἕξεις, καθάπερ εἰρήκαμεν.
2 Τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν
κοινὸν καὶ ὑποκείσθω (ῥηθήσεται δ' ὕστερον περὶ
αὐτοῦ, καὶ τί ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ πῶς ἔχει
3 πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετάς). ἐκεῖνο δὲ προδι-
ομολογείσθω, ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος
τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὥσπερ
καὶ κατ' ἀρχὰς εἴπομεν ὅτι κατὰ τὴν ὕλην οἱ
λόγοι ἀπαιτητέοι· τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ
συμφέροντα οὐδὲν ἑστηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ
4 ὑγιεινά. τοιούτου δ' ὄντος τοῦ καθόλου λόγου,
ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος οὐκ
ἔχει τἀκριβές· οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὔθ' ὑπὸ
παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ
τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν,
ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνη-
5 τικῆς. ἀλλὰ καίπερ ὄντος τοιούτου τοῦ παρόντος
λόγου πειρατέον βοηθεῖν.
6 Πρῶτον οὖν τοῦτο θεωρητέον, ὅτι τὰ τοιαῦτα
πέφυκεν ὑπὸ ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς φθείρεσθαι,

importancia contraer prontamente desde la adolescencia estos o aquellos hábitos, sino que la tiene muchísima, o por mejor decir, es el todo.

II

Nuestra labor actual, a diferencia de las otras, no tiene por fin la especulación. No emprendemos esta pesquisa para saber qué sea la virtud —lo cual no tendría ninguna utilidad—, sino para llegar a ser virtuosos. En consecuencia, es preciso considerar, en lo que atañe a las acciones, la manera de practicarlas, pues los actos, según dijimos, son los señores y la causa de que sean tales o cuales los hábitos.

Es un principio comúnmente admitido, y que hemos de dar por supuesto, el de que debemos obrar conforme a la recta razón. Más tarde diremos, a su respecto, en qué consiste la recta razón y qué relación mantiene con las demás vitrudes.

Debe también concederse preliminarmente que todo discurso acerca de la conducta práctica ha de expresarse sólo en generalidades y no con exactitud, ya que, como en un principio dijimos, lo que debe exigirse de todo razonamiento es que sea adecuado a su materia; ahora bien, todo lo que concierne a las acciones y a su conveniencia nada tiene de estable, como tampoco lo que atañe a la salud. Y si tal condición tiene la teoría ética en general, con mayor razón aún toda proposición sobre casos particulares carece de exactitud, como quiera que semejantes casos no caen bajo de alguna norma técnica ni de alguna tradición profcsional. Menester es que quienes han de actuar atiendan siempre a la oportunidad del momento, como se hace en la medicina y el pilotaje.

Con ser tal la presente disciplina, debemos no obstante esforzarnos por prestar este servicio.

Observemos en primer término que los actos humanos son de tal naturaleza que se malogran tanto por defecto como por

(δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίοις χρῆσθαι) ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἰσχύος καὶ τῆς ὑγιείας ὁρῶμεν· τά τε γὰρ ὑπερβάλλοντα γυμνάσια καὶ τὰ ἐλλείποντα φθείρει τὴν ἰσχύν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ποτὰ καὶ τὰ σιτία πλείω καὶ ἐλάττω γινόμενα φθείρει τὴν ὑγίειαν, τὰ δὲ σύμμετρα
7 καὶ ποιεῖ καὶ αὔξει καὶ σῴζει. οὕτως οὖν καὶ ἐπὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας ἔχει καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν· ὅ τε γὰρ πάντα φεύγων καὶ φοβούμενος καὶ μηδὲν ὑπομένων δειλὸς γίνεται, ὅ τε μηδὲν ὅλως φοβούμενος ἀλλὰ πρὸς πάντα βαδίζων θρασύς· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ μὲν πάσης ἡδονῆς ἀπολαύων καὶ μηδεμιᾶς ἀπεχόμενος ἀκόλαστος, ὁ δὲ πᾶσαν φεύγων, ὥσπερ οἱ ἀγροῖκοι, ἀναίσθητός τις. φθείρεται δὴ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σῴζεται.

8 Ἀλλ' οὐ μόνον αἱ γενέσεις καὶ αὐξήσεις καὶ αἱ φθοραὶ ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν γίνονται, ἀλλὰ καὶ αἱ ἐνέργειαι ἐν τοῖς αὐτοῖς ἔσονται· καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν φανερωτέρων οὕτως ἔχει, οἷον ἐπὶ τῆς ἰσχύος· γίνεται γὰρ ἐκ τοῦ πολλὴν τροφὴν λαμβάνειν καὶ πολλοὺς πόνους ὑπομένειν, καὶ μάλιστα δύναται ταῦτα ποιεῖν ὁ
9 ἰσχυρός. οὕτω δ' ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν· ἔκ τε γὰρ τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἡδονῶν γινόμεθα σώφρονες, καὶ γενόμενοι μάλιστα δυνάμεθα ἀπέχεσθαι αὐτῶν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἀνδρείας· 1104 b
ἐθιζόμενοι γὰρ καταφρονεῖν τῶν φοβερῶν καὶ ὑπομένειν αὐτὰ γινόμεθα ἀνδρεῖοι, καὶ γενόμενοι μάλιστα δυνησόμεθα ὑπομένειν τὰ φοβερά.

exceso, pues si para juzgar de lo invisible hemos de apelar al testimonio de lo visible, tal vemos que acontece con la fuerza y la salud. Una gimnasia exagerada, lo mismo que una insuficiente, debilitan el vigor; y del mismo modo el exceso y el defecto en la comida y la bebida estragan la salud, en tanto que la medida proporcionada la produce, la desarrolla y la mantiene. Pues otro tanto pasa con la templanza, la valentía y las demás virtudes. El que de todo huye y todo teme y nada soporta, acaba por ser un cobarde; y el que por otro lado nada teme en absoluto, antes marcha al encuentro de todo, hácese temerario. Y otro tanto digamos del gozador de todos los placeres y que de ninguno se abstiene, que llega a ser un desenfrenado, y en cambio el que huye de todos los goces, como la gente rústica, acaba por ser un insensible. La templanza y la valentía, por tanto, se malogran igualmente por el exceso y el defecto, y se conservan por la medida.

Pero no solamente provienen las virtudes de las mismas causas y a ellas están sujetas tanto en su génesis como en su crecimiento y corrupción, sino que asimismo encuentran su pleno ejercicio en los mismos actos causativos. Y porque se vea que así es también en otras situaciones más visibles, sea el caso, por ejemplo, del vigor corporal, el cual por una parte es el resultado de una alimentación abundante y de soportar muchas fatigas, y por la otra tales actos puede ejecutarlos más que otro alguno el hombre vigoroso. Pues otro tanto pasa con las virtudes. Por la abstinencia de los placeres nos hacemos temperantes, y una vez que lo somos, podemos muy fácilmente privarnos de ellos. Y lo propio acontece con respecto a la valentía: acostumbrándonos a menospreciar los peligros y a afrontarlos nos hacemos valientes, y siéndolo podremos arrostrar los trances temerosos con máximo arrojo.

iii Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπι-
γινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γὰρ
ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ
τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος,
καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ [καὶ] χαίρων ἢ
μὴ λυπούμενός γε ἀνδρεῖος, ὁ δὲ λυπούμενος
δειλός. περὶ ἡδονὰς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ
ἠθικὴ ἀρετή. διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα
πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπ-
2 εχόμεθα. διὸ δεῖ ἦχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς
ὁ Πλάτων φησίν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι
3 οἷς δεῖ· ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν.—ἔτι δ' εἰ
αἱ ἀρεταί εἰσι περὶ πράξεις καὶ πάθη, παντὶ δὲ
πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἕπεται ἡδονὴ καὶ λύπη,
καὶ διὰ τοῦτ' ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονὰς καὶ
4 λύπας.—μηνύουσι δὲ καὶ αἱ κολάσεις γινόμεναι
διὰ τούτων· ἰατρεῖαι γάρ τινές εἰσιν, αἱ δὲ ἰατρεῖαι
5 διὰ τῶν ἐναντίων πεφύκασι γίνεσθαι.—ἔτι, ὡς
καὶ πρότερον εἴπομεν, πᾶσα ψυχῆς ἕξις, ὑφ' οἵων
πέφυκε γίνεσθαι χείρων καὶ βελτίων, πρὸς ταῦτα
καὶ περὶ ταῦτα τὴν φύσιν ἔχει· δι' ἡδονὰς δὲ καὶ
λύπας φαῦλοι γίνονται, τῷ διώκειν ταύτας καὶ
φεύγειν ἢ ἃς μὴ δεῖ ἢ ὅτε οὐ δεῖ ἢ ὡς οὐ δεῖ
ἢ ὁσαχῶς ἄλλως ὑπὸ τοῦ λόγου διορίζεται τὰ
τοιαῦτα. διὸ καὶ ὁρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας
τινὰς καὶ ἠρεμίας· οὐκ εὖ δέ, ὅτι ἁπλῶς λέγουσιν,
ἀλλ' οὐχ ὡς δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ, καὶ ὅτε, καὶ ὅσα
6 ἄλλα προστίθεται. ὑπόκειται ἄρα ἡ ἀρετὴ εἶναι
ἡ τοιαύτη περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας τῶν βελτίστων
7 πρακτική, ἡ δὲ κακία τοὐναντίον. γένοιτο δ'
ἂν ἡμῖν καὶ ἐκ τούτων φανερὸν ἔτι περὶ τῶν

III

Signo forzoso de los hábitos es el placer o la pena que acompañan a los actos. Temperante es el que se abstiene de los placeres corpóreos y en ello se complace, y disoluto el que se irrita por su privación. Valiente es el que con alegría, o a lo menos no con tristeza, arrostra los peligros, y cobarde el que lo hace con tristeza.

La virtud moral, por tanto, está en relación con los placeres y los dolores. Por obtener placer cometemos actos ruines, y por evitar penas nos apartamos de las bellas acciones. Por lo cual, como dice Platón,[2] es preciso que luego desde la infancia se nos guíe de modo tal que gocemos o nos contristemos como es menester, y en esto consiste la recta educación.

Por otra parte, como las virtudes morales tienen por materia acciones o pasiones, y como a toda acción o pasión acompaña placer o dolor, esta sería una razón más para que la virtud tenga que ver con los placeres y dolores. Lo mismo dan a entender las correcciones que se aplican sirviéndose de unos y otros. Son ellas como curaciones, en cuya naturaleza está el obrar por medio de los contrarios.

En fin, como dijimos antes, toda disposición del alma mantiene una relación natural con todo aquello que puede naturalmente tornarla mejor o peor. Y es así como los hombres se vuelven perversos por los placeres o los dolores, por perseguir o evitar unos u otros, bien sea los que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe, o por otra desviación cualquiera de lo que la razón determina en las circunstancias. De aquí que algunos[3] definan las virtudes como estados de impasibilidad y de quietud. Definición errónea si se toman esos términos absolutamente sin agregar si esos estados se dan de manera debida o indebida, y en tiempo oportuno o inoportuno, con todas las demás precisiones que deben añadirse. Quede sentado, por tanto, que es propio de la virtud poner en obra los goces o sufrimientos moralmente más valiosos, y propio del vicio hacer lo contrario.

Lo que vamos a decir ahora nos hará ver más claramente la misma materia. Tres cosas hay en cuanto a nuestras preferencias:

αὐτῶν. τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἱρέσεις
καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγάς, καλοῦ συμφέροντος
ἡδέος, καὶ [τριῶν] τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλα-
βεροῦ λυπηροῦ, περὶ πάντα μὲν ταῦτα ὁ ἀγαθὸς
κατορθωτικός ἐστιν ὁ δὲ κακὸς ἁμαρτητικός,
μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν· κοινή τε γὰρ
αὕτη τοῖς ζῴοις, καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἵρεσιν
παρακολουθεῖ, καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον 1105a
8 ἡδὺ φαίνεται.—ἔτι δ' ἐκ νηπίου πᾶσιν ἡμῖν συν-
τέθραπται· διὸ χαλεπὸν ἀποτρίψασθαι τοῦτο τὸ
πάθος ἐγκεχρωσμένον τῷ βίῳ.—κανονίζομεν δὲ
καὶ τὰς πράξεις, οἱ μὲν μᾶλλον οἱ δ' ἧττον,
9 ἡδονῇ καὶ λύπῃ. διὰ τοῦτ' οὖν ἀναγκαῖον εἶναι
περὶ ταῦτα την πᾶσαν πραγματείαν· οὐ γὰρ
μικρὸν εἰς τὰς πράξεις εὖ ἢ κακῶς χαίρειν καὶ
10 λυπεῖσθαι.—ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἡδονῇ μάχεσθαι
ἢ θυμῷ, καθάπερ φησὶν Ἡράκλειτος, περὶ δὲ τὸ
χαλεπώτερον ἀεὶ καὶ τέχνη γίνεται καὶ ἀρετή·
καὶ γὰρ τὸ εὖ βέλτιον ἐν τούτῳ. ὥστε καὶ διὰ
τοῦτο περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας πᾶσα ἡ πραγματεία
καὶ τῇ ἀρετῇ καὶ τῇ πολιτικῇ· ὁ μὲν γὰρ εὖ
τούτοις χρώμενος ἀγαθὸς ἔσται, ὁ δὲ κακῶς
11 κακός. ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονὰς
καὶ λύπας, καὶ ὅτι ἐξ ὧν γίνεται, ὑπὸ τούτων
καὶ αὔξεται καὶ φθείρεται μὴ ὡσαύτως γινομένων,
καὶ ὅτι ἐξ ὧν ἐγένετο, περὶ ταῦτα καὶ ἐνεργεῖ,
εἰρήσθω.

iv ᾿Απορήσειε δ' ἄν τις πῶς λέγομεν ὅτι δεῖ τὰ
μὲν δίκαια πράττοντας δικαίους γίνεσθαι τὰ δὲ
σώφρονα σώφρονας· εἰ γὰρ πράττουσι τὰ δίκαια

lo bueno, lo útil y lo placentero, y otras tres contrarias de aquéllas en cuanto a nuestras aversiones: lo malo, lo nocivo y lo desagradable. Tocante a todas ellas acierta el hombre bueno y falla el hombre malo, y sobre todo en lo que atañe al placer, por la razón de que el placer es común a todos los animales y acompaña a todos los actos dictados por una preferencia, puesto que lo bueno y lo útil se presentan como placenteros.

Desde la primera infancia se desarrolla en todos nosotros el sentimiento del placer; por lo cual es difícil desembarazarnos de una afección que colorea nuestra vida. Unos más, otros menos, todos medimos nuestras acciones por el placer y el dolor. Por todo esto es preciso que a lo largo de todo nuestro estudio tengamos en cuenta ambos estados, como quiera que no es de poco momento para nuestros actos afligirnos bien o torpemente.

En fin, más dificultoso es combatir el placer que la ira, como dice Heráclito.[4] Mas para lo que es más difícil están el arte y la virtud, pues aun el bien es mejor en lo áspero. Por esta razón aún, los placeres y dolores son materia de preocupación para la virtud y la ciencia política. Quien sepa usar de ellos rectamente, será bueno, y quien mal, malo.

Queda dicho, por tanto, cómo la virtud mantiene relación con los placeres y dolores; cómo se desarrolla por las mismas causas de que nace, y se corrompe cuando esas causas actúan en otro sentido, y cómo en fin la virtud se ejercita en los mismos actos de que nace.

IV

Podría alguno plantearnos la dificultad de que cómo es que decimos que para hacernos justos debemos practicar actos de justicia, y para hacernos temperantes actos de templanza, toda vez que si se ejecutan actos de justicia y de templanza somos ya justos

καὶ τὰ σώφρονα, ἤδη εἰσὶ δίκαιοι καὶ σώφρονες,
ὥσπερ εἰ τὰ γραμματικὰ καὶ τὰ μουσικά, γραμ-
2 ματικοὶ καὶ μουσικοί. ἢ οὐδ' ἐπὶ τῶν τεχνῶν
οὕτως ἔχει; ἐνδέχεται γὰρ γραμματικόν τι ποιῆσαι
καὶ ἀπὸ τύχης καὶ ἄλλου ὑποθεμένου· τότε οὖν
ἔσται γραμματικός, ἐὰν καὶ γραμματικόν τι ποιήσῃ
καὶ γραμματικῶς, τοῦτο δ' ἐστὶ [τὸ] κατὰ τὴν
3 ἐν αὑτῷ γραμματικήν. ἔτι οὐδ' ὅμοιόν ἐστιν ἐπὶ
τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀρετῶν· τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν
τεχνῶν γινόμενα τὸ εὖ ἔχει ἐν αὑτοῖς, ἀρκεῖ οὖν
αὐτά πως ἔχοντα γενέσθαι· τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς
γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ
σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων
πως ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ'
ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά,
τὸ δὲ τρίτον καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως
ἔχων πράττῃ. ταῦτα δὲ πρὸς μὲν τὸ τὰς ἄλλας 1105 b
τέχνας ἔχειν οὐ συναριθμεῖται, πλὴν αὐτὸ τὸ
εἰδέναι· πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς τὸ μὲν εἰδέναι
μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει, τὰ δ' ἄλλα οὐ μικρὸν ἀλλὰ
τὸ πᾶν δύναται, εἴπερ ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν
4 τὰ δίκαια καὶ σώφρονα περιγίνεται. τὰ μὲν οὖν
πράγματα δίκαια καὶ σώφρονα λέγεται, ὅταν ᾖ
τοιαῦτα οἷα ἂν ὁ δίκαιος ἢ ὁ σώφρων πράξειεν·
δίκαιος δὲ καὶ σώφρων ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων,
ἀλλὰ καὶ [ὁ][1] οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι καὶ οἱ
5 σώφρονες πράττουσιν. εὖ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ
τὰ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται καὶ ἐκ τοῦ τὰ

y temperantes, como son gramáticos y músicos los que se ejercitan en la gramática y en la música.

¿O no será que ni siquiera en las artes pasan así las cosas? Acontece tal vez que pueda uno tener un acierto gramatical por suerte o porque otro se lo sugiera; pero será gramático sólo si ejercita la gramática gramaticalmente, es decir, con arreglo al saber gramatical que hay en él.

A más de esto, no hay semejanza entre las artes y las virtudes en este punto. Las obras de arte tienen su bondad en sí mismas, pues les basta estar hechas de tal modo. Mas para las obras de virtud no es suficiente que los actos sean tales o cuales para que puedan decirse ejecutados con justicia o con templanza, sino que es menester que el agente actúe con disposición análoga, y lo primero de todo que sea consciente de ella; luego, que proceda con elección y que su elección sea en consideración a tales actos, y en tercer lugar, que actúe con ánimo firme e inconmovible.

Todo esto, tratándose de las artes, no se tiene en cuenta, como no sea el saber. Mas con respecto a las virtudes poco o nada significa el saber, y las demás condiciones, en cambio, tienen una influencia no pequeña, sino total, y resultan de la multiplicación de actos de justicia y de templanza.

Los actos de justicia o templanza reciben, pues, tal denominación cuando son tales como los haría un hombre justo o temperante. Y el hombre justo y temperante, a su vez, no es el que simplemente ejecuta esos actos, sino el que los ejecuta del modo que lo harían los justos y temperantes.

Con razón se dice, por tanto, que el hombre se hace justo por la práctica de actos de justicia, y temperante por la práctica

σώφρονα ὁ σώφρων· ἐκ δὲ τοῦ μὴ πράττειν ταῦτα
6 οὐδεὶς ἂν οὐδὲ μελλήσειε γίνεσθαι ἀγαθός. ἀλλ'
οἱ πολλοὶ ταῦτα μὲν οὐ πράττουσιν, ἐπὶ δὲ τὸν λόγον καταφεύγοντες οἴονται φιλοσοφεῖν καὶ οὕτως ἔσεσθαι σπουδαῖοι, ὅμοιόν τι ποιοῦντες τοῖς κάμνουσιν, οἳ τῶν ἰατρῶν ἀκούουσι μὲν ἐπιμελῶς, ποιοῦσι δ' οὐθὲν τῶν προστατтομένων. ὥσπερ οὖν οὐδ' ἐκεῖνοι εὖ ἕξουσι τὸ σῶμα οὕτω θεραπευόμενοι, οὐδ' οὗτοι τὴν ψυχὴν οὕτω φιλοσοφοῦντες.

V Μετὰ δὲ ταῦτα τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτέον. ἐπεὶ
οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη
2 δυνάμεις ἕξεις, τούτων ἄν τι εἴη ἡ ἀρετή. λέγω
δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θράσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη· δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ' ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι· ἕξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ
3 μέσως, εὖ, ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τἆλλα. πάθη μὲν
οὖν οὐκ εἰσὶν οὔθ' αἱ ἀρεταὶ οὔθ' αἱ κακίαι, ὅτι οὐ λεγόμεθα κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας λεγόμεθα, καὶ ὅτι κατὰ μὲν τὰ πάθη οὔτ' ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα (οὐ γὰρ ἐπαινεῖται ὁ φοβούμενος οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος, οὐδὲ ψέγεται ὁ ἁπλῶς ὀργιζόμενος ἀλλ' ὁ πῶς), κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ἐπαινού-

de actos de templanza, y que sin este ejercicio nadie en absoluto estaría siquiera en camino de hacerse bueno. Pero los hombres en su mayoría no proceden así, sino que refugiándose en las teorías, se imaginan hacer obra de filósofos, y que por este medio serán varones perfectos, haciendo en esto como los enfermos que prestan diligente oído a los médicos, y luego no hacen nada de lo que se les prescribe. Y así como éstos no tendrán salud en su cuerpo con esta terapéutica, tampoco aquéllos, filosofando de este modo, la tendrán en su alma.

V

Examinemos en seguida qué sea la virtud. Puesto que todo lo que se da en el alma son pasiones, potencias y hábitos, la virtud deberá ser alguna de estas tres cosas.

Llamo pasiones al deseo, la cólera, el temor, la audacia, la envidia, la alegría, el sentimiento amistoso, el odio, la añoranza, la emulación, la piedad, y en general a todas las afecciones a las que son concomitantes el placer o la pena. Llamo potencias a las facultades que nos hacen pasibles de esos estados, como son las que nos hacen capaces de airarnos o contristarnos o compadecernos. Y llamo hábitos a las disposiciones que nos hacen conducirnos bien o mal en lo que respecta a las pasiones, como si, por ejemplo, al airarnos lo hacemos con vehemencia o remisamente, estaremos mal dispuestos, y si con medida, bien, y así en las demás pasiones.

Ni las virtudes ni los vicios son, por tanto, pasiones, como quiera que no se nos declara virtuosos o viciosos según nuestras pasiones, sino según nuestras virtudes o vicios. No es por las pasiones por lo que se nos alaba o censura: no se elogia al temeroso o al airado, ni se reprocha el que alguno monte en cólera por este solo hecho, sino por la manera o circunstancias. Por lo contrario, se nos dispensa alabanza o censura por las virtudes y vicios.

4 μεθα ἢ ψεγόμεθα. ἔτι ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβού-
μεθα ἀπροαιρέτως, αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς
ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως. πρὸς δὲ τούτοις κατὰ
μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς
ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαί
5 πως. διὰ ταὐτὰ δὲ οὐδὲ δυνάμεις εἰσίν· οὔτε
γὰρ ἀγαθοὶ λεγόμεθα τῷ δύνασθαι πάσχειν ἁπλῶς
οὔτε κακοί, οὔτ' ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα· ἔτι
δυνατοὶ μέν ἐσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ
γινόμεθα φύσει· εἴπομεν δὲ περὶ τούτου πρότερον.
6 εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις,
λείπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι. ὅ τι μὲν οὖν ἐστὶ τῷ
γένει ἡ ἀρετή, εἴρηται.
vi Δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως εἰπεῖν ὅτι ἕξις, ἀλλὰ καὶ
2 ποία τις. ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ᾖ
ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον
αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν· οἷον ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ
τόν τε ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον
αὐτοῦ (τῇ γὰρ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετῇ εὖ ὁρῶμεν)·
ὁμοίως δὲ ἡ τοῦ ἵππου ἀρετὴ ἵππον τε σπουδαῖον
ποιεῖ καὶ ἀγαθὸν δραμεῖν καὶ ἐνεγκεῖν τὸν ἐπι-
3 βάτην καὶ μεῖναι τοὺς πολεμίους. εἰ δὴ τοῦτ' ἐπὶ
πάντων οὕτως ἔχει, καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη
ἂν ἡ ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ'
4 ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει. πῶς δὲ τοῦτ'
ἔσται, ἤδη μὲν εἰρήκαμεν, ἔτι δὲ καὶ ὧδ' ἔσται
φανερόν, ἐὰν θεωρήσωμεν ποία τίς ἐστιν ἡ φύσις
αὐτῆς. ἐν παντὶ δὴ συνεχεῖ καὶ διαιρετῷ ἔστι
λαβεῖν τὸ μὲν πλεῖον τὸ δ' ἔλαττον τὸ δ' ἴσον, καὶ
ταῦτα ἢ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἢ πρὸς ἡμᾶς· τὸ δ'

Allende de esto, no depende de nuestra elección airarnos o temer, mientras que las virtudes sí son elecciones o por lo menos no se dan sin elección.

Finalmente, dícese que somos movidos por las pasiones, mientras que por las virtudes y vicios no somos movidos, sino que estamos de tal o tal modo dispuestos.

Por los mismos motivos, las virtudes no son tampoco potencias, como quiera que no se nos llama buenos o malos ni se nos elogia o censura por la simple capacidad de tener pasiones. Y además, si poseemos estas capacidades por naturaleza, no venimos a ser buenos o malos por naturaleza. Con antelación nos hemos explicado acerca de este punto.

Si, pues, las virtudes no son ni pasiones ni potencias, no queda sino que sean hábitos. Con lo cual está dicho a qué género pertenece la virtud.

VI

No basta, empero, con decir así que la virtud es un hábito, sino que es preciso decir cuál.

Digamos, pues, que toda virtud perfecciona la buena disposición de aquello cuya virtud es, y produce adecuadamente su obra propia; como, por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno al ojo y a su función: por la virtud del ojo vemos bien. Del mismo modo la virtud del caballo le hace ser buen caballo, apto para correr, para llevar al jinete y para esperar al enemigo.

Si así es, pues, en todos los casos, la virtud del hombre será entonces aquel hábito por el cual el hombre se hace bueno y gracias al cual realizará bien la obra que le es propia.

Cómo sea esto posible, lo hemos dicho ya, pero se tornará más claro aún si consideramos cuál es la naturaleza de la virtud.

En toda cantidad continua y divisible puede distinguirse lo más, lo menos y lo igual, y esto en la cosa misma o bien con relación a nosotros. Pues bien, lo igual es un medio entre el exceso

5 ἴσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως. λέγω δὲ
τοῦ μὲν πράγματος μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον ἀφ'
ἑκατέρου τῶν ἄκρων, ὅπερ ἐστὶν ἓν καὶ ταὐτὸν
πᾶσιν, πρὸς ἡμᾶς δὲ ὃ μήτε πλεονάζει μήτε
6 ἐλλείπει· τοῦτο δ' οὐχ ἕν, οὐδὲ ταὐτὸν πᾶσιν. οἷον
εἰ τὰ δέκα πολλὰ τὰ δὲ δύο ὀλίγα, τὰ ἓξ μέσα
λαμβάνουσι κατὰ τὸ πρᾶγμα· ἴσῳ γὰρ ὑπερέχει τε
7 καὶ ὑπερέχεται, τοῦτο δὲ μέσον ἐστὶ κατὰ τὴν
ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν. τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς οὐχ
οὕτω ληπτέον· οὐ γὰρ εἴ τῳ δέκα μναῖ φαγεῖν πολὺ
δύο δὲ ὀλίγον, ὁ ἀλείπτης ἓξ μνᾶς προστάξει· ἔστι
γὰρ ἴσως καὶ τοῦτο πολὺ τῷ ληψομένῳ ἢ ὀλίγον·
Μίλωνι μὲν γὰρ ὀλίγον, τῷ δὲ ἀρχομένῳ τῶν γυμ-
νασίων πολύ· ὁμοίως <δ'> ἐπὶ δρόμου καὶ πάλης.
8 οὕτω δὴ πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ
τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ'
αἱρεῖται, μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ
9 πρὸς ἡμᾶς. εἰ δὴ πᾶσα ἐπιστήμη οὕτω τὸ ἔργον
εὖ ἐπιτελεῖ, πρὸς τὸ μέσον βλέπουσα καὶ εἰς τοῦτο
ἄγουσα τὰ ἔργα (ὅθεν εἰώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὖ
ἔχουσιν ἔργοις ὅτι οὔτ' ἀφελεῖν ἔστιν οὔτε προσ-
θεῖναι, ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως
φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σῳζούσης)—
εἰ δὴ οἱ ἀγαθοὶ τεχνῖται, ὡς λέγομεν, πρὸς τοῦτο
βλέποντες ἐργάζονται, ἡ δ' ἀρετὴ πάσης τέχνης
ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστίν, ὥσπερ καὶ ἡ
10 φύσις, τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική. λέγω δὲ
τὴν ἠθικήν· αὕτη γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις,
ἐν δὲ τούτοις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ

y el defecto. Llamo término medio de una cosa a lo que dista igualmente de uno y otro de los extremos, lo cual es uno y lo mismo para todos. Mas con respecto a nosotros, el medio es lo que no es excesivo ni defectuoso, pero esto ya no es uno ni lo mismo para todos. Por ejemplo: si diez es mucho y dos poco, tomamos seis como término medio en la cosa, puesto que por igual excede y es excedido, y es el término medio según la proporción aritmética. Para nosotros, en cambio, ya no puede tomarse así. Si para alguien es mucho comer por valor de diez minas, y poco por valor de dos, no por esto el maestro de gimnasia prescribirá una comida de seis minas, pues también esto podría ser mucho o poco para quien hubiera de tomarla: poco para Milón, [5] y mucho para quien empiece los ejercicios gimnásticos. Y lo mismo en la carrera y en la lucha. Así, todo conocedor rehuye el exceso y el defecto, buscando y prefiriendo el término medio, pero el término medio no de la cosa, sino para nosotros.

Si, por tanto, todo arte o ciencia consuma bien su obra mirando al término medio y encaminando a él los trabajos —y de aquí que a menudo se diga de las bellas obras de arte que no es posible ni quitarles ni añadirles nada, dando a entender que el exceso y el defecto estragan la perfección, en tanto que el término medio la conserva—, si, pues, como decimos, los buenos artífices operan atendiendo a esto, y si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, ella también, de consiguiente, deberá apuntar al término medio.

Hablo, bien entendido, de la virtud moral, que tiene por materia pasiones y acciones, en las cuales hay exceso y defecto y tér-

μέσον. οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπι-
θυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὅλως
ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον,
11 καὶ ἀμφότερα οὐκ εὖ· τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ
πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ
12 ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. ὁμοίως δὲ καὶ
περὶ τὰς πράξεις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ
τὸ μέσον. ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν,
ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἁμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις
[ψέγεται,] τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦ-
13 ται· ταῦτα δ' ἄμφω τῆς ἀρετῆς. μεσότης τις ἄρα
ἐστὶν ἡ ἀρετή στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου.
14 ἔτι τὸ μὲν ἁμαρτάνειν πολλαχῶς ἐστίν (τὸ γὰρ
κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ
δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου), τὸ δὲ κατορθοῦν
μοναχῶς (διὸ καὶ τὸ μὲν ῥᾴδιον τὸ δὲ χαλεπόν,
ῥᾴδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπὸν δὲ
τὸ ἐπιτυχεῖν)· καὶ διὰ ταῦτ' οὖν τῆς μὲν κακίας ἡ
ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις, τῆς δ' ἀρετῆς ἡ μεσότης·

ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἁπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί.

15 Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι
οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ
φρόνιμος ὁρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς
16 μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν· καὶ ἔτι
τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ
δέοντος ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν
δ' ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὑρίσκειν καὶ αἱρεῖσθαι.
17 διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ

mino medio. Así por ejemplo, en el tener miedo, el tener audacia, el desear, el airarse, el compadecerse, y en general en el tener placer o dolor, hay su más y su menos, y ninguno de ambos está bien. Pero experimentar esas pasiones cuando es menester, en las circunstancias debidas, con respecto a tales o cuales personas, por una causa justa y de la manera apropiada, he ahí el término medio, que es al mismo tiempo lo mejor, y esto es lo propio de la virtud.

En las acciones, asimismo, hay exceso y defecto y término medio. La virtud por tanto, tiene por materia pasiones y acciones en las cuales se peca por exceso y se incurre en censura por defecto, mientras que el término medio obtiene la alabanza y el éxito, doble resultado propio de la virtud. En consecuencia, la virtud es una posición intermedia, puesto que apunta al término medio.

Hay que añadir aún que de muchas maneras puede uno errar, pues el mal, como se lo representaban los pitagóricos, pertenece a lo infinito, y el bien a lo finito, y de una sola manera es el acierto. Por lo cual lo uno es fácil, lo otro difícil: fácil el fallar la mira, difícil el dar en ella. Y por esto, en fin, es propio del vicio el exceso y el defecto, y de la virtud la posición intermedia:

> Los buenos lo son de un modo único,
> y de todos modos los malos. [6]

La virtud es, por tanto, un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto. Y así, unos vicios pecan por defecto y otros por exceso de lo debido en las pasiones y en las acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por lo cual, según su sustancia y la defi-

τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

18 Οὐ πᾶσα δ' ἐπιδέχεται πρᾶξις οὐδὲ πᾶν πάθος
τὴν μεσότητα· ἔνια γὰρ εὐθὺς ὠνόμασται συνειλημ-
μένα μετὰ τῆς φαυλότητος, οἷον ἐπιχαιρεκακία
ἀναισχυντία φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία
κλοπὴ ἀνδροφονία· πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὰ
τοιαῦτα ψέγεται τῷ αὐτὰ φαῦλα εἶναι, ἀλλ' οὐχ
αἱ ὑπερβολαὶ αὐτῶν οὐδ' αἱ ἐλλείψεις. οὐκ ἔστιν
οὖν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν, ἀλλ' ἀεὶ
ἁμαρτάνειν· οὐδ' ἔστι τὸ εὖ ἢ μὴ εὖ περὶ τὰ
τοιαῦτα ἐν τῷ ἣν δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὡς μοιχεύειν,
ἀλλ' ἁπλῶς τὸ ποιεῖν ὁτιοῦν τούτων ἁμαρτάνειν
19 ἐστίν. ὅμοιον οὖν τὸ ἀξιοῦν καὶ περὶ τὸ ἀδικεῖν
καὶ δειλαίνειν καὶ ἀκολασταίνειν εἶναι μεσότητα
καὶ ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν· ἔσται γὰρ οὕτω γε
ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως μεσότης καὶ ὑπερβολῆς
20 ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις ἐλλείψεως. ὥσπερ δὲ
σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας οὐκ ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ
ἔλλειψις διὰ τὸ τὸ μέσον εἶναί πως ἄκρον, οὕτως
οὐδὲ ἐκείνων μεσότης οὐδὲ ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις,
ἀλλ' ὡς ἂν πράττηται ἁμαρτάνεται· ὅλως γὰρ οὔθ'
ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως μεσότης ἐστίν, οὔτε
μεσότητος ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις.

vii Δεῖ δὲ τοῦτο μὴ μόνον καθόλου λέγεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖς καθ' ἕκαστα ἐφαρμόττειν· ἐν γὰρ τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κοινότεροί

nición que expresa su esencia, la virtud es medio, pero desde el punto de vista de la perfección y del bien, es extremo.

No toda acción, empero, ni toda pasión admiten una posición intermedia. Algunas se nombran precisamente implicadas con su perversión, como la alegría del mal ajeno, la impudencia, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo, el homicidio. Todas estas cosas son objeto de censura por ser ruines en sí mismas, y no por sus excesos ni por sus defectos. Con respecto a ellas no hay manera de conducirse rectamente jamás, sino que siempre se yerra. No hay en estos asuntos un hacer bien o un no hacer bien, como en punto a con qué mujer o cómo o cuándo cometer adulterio, sino que sencillamente el hacer cualquiera de estas cosas es errar.

Sería igualmente absurdo pretender que en la injusticia, la cobardía y el desenfreno pudiese haber un medio, un exceso y un defecto porque entonces habría un medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Así como en la templanza y en la valentía no hay exceso ni defecto, por ser el término medio en cierto modo un extremo, tampoco en aquellas cosas hay medio ni exceso ni defecto, sino que como quiera que se obre, se yerra. En suma, no hay término medio del exceso ni del defecto, como tampoco exceso ni defecto del término medio.

VII

Es menester, sin embargo, no sólo declarar todo esto en general, sino aplicarlo a casos particulares. En filosofía práctica, en efecto, si es verdad que los principios universales tienen más amplia

εἰσιν, οἱ δ' ἐπὶ μέρους ἀληθινώτεροι· περὶ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα αἱ πράξεις, δέον δ' ἐπὶ τούτων συμφωνεῖν. ληπτέον οὖν ταῦτα ἐκ τῆς διαγραφῆς.
2 περὶ μὲν οὖν φόβους καὶ θάρρη ἀνδρεία μεσότης· 1107 b
τῶν δ' ὑπερβαλλόντων ὁ μὲν τῇ ἀφοβίᾳ ἀνώνυμος (πολλὰ δ' ἐστὶν ἀνώνυμα), ὁ δ' ἐν τῷ θαρρεῖν ὑπερβάλλων θρασύς, ὁ δὲ τῷ μὲν φοβεῖσθαι ὑπερ-
3 βάλλων τῷ δὲ θαρρεῖν ἐλλείπων δειλός. περὶ ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας —οὐ πάσας, ἧττον δὲ καὶ περὶ τὰς λύπας—μεσότης μὲν σωφροσύνη, ὑπερβολὴ δὲ ἀκολασία· ἐλλείποντες δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς οὐ πάνυ γίνονται, διόπερ οὐδ' ὀνόματος τετυχήκασιν οὐδ' οἱ τοιοῦτοι, ἔστωσαν δὲ ἀναίσθητοι.
4 περὶ δὲ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν μεσότης μὲν ἐλευθεριότης, ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις ἀσωτία καὶ ἀνελευθερία, ἐναντίως δὲ αὐτοῖς ὑπερβάλλουσι καὶ ἐλλείπουσιν· ὁ μὲν γὰρ ἄσωτος ἐν μὲν προέσει ὑπερβάλλει ἐν δὲ λήψει ἐλλείπει, ὁ δ' ἀνελεύθερος ἐν μὲν λήψει ὑπερβάλλει ἐν δὲ προέσει ἐλλείπει.
5 νῦν μὲν οὖν τύπῳ καὶ ἐπὶ κεφαλαίῳ λέγομεν, ἀρκούμενοι αὐτῷ τούτῳ· ὕστερον δὲ ἀκριβέστερον
6 περὶ αὐτῶν διορισθήσεται. περὶ δὲ τὰ χρήματα καὶ ἄλλαι διαθέσεις εἰσί, μεσότης μὲν μεγαλοπρέπεια (ὁ γὰρ μεγαλοπρεπὴς διαφέρει ἐλευθερίου· ὁ μὲν γὰρ περὶ μεγάλα, ὁ δὲ περὶ μικρά), ὑπερβολὴ δὲ ἀπειροκαλία καὶ βαναυσία, ἔλλειψις δὲ μικροπρέπεια· διαφέρουσι δ' αὗται τῶν περὶ τὴν ἐλευθεριότητα, πῇ δὲ διαφέρουσιν, ὕστερον ῥηθήσεται.
7 περὶ δὲ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν μεσότης μὲν μεγαλο-

aplicación, alcanzan mayor grado de verdad las proposiciones particulares, como quiera que la conducta humana concierne a los hechos concretos, y con éstos deben concordar las teorías. Tomemos, pues, dichos casos del siguiente diagrama. [7]

Con relación a los miedos y osadías, la valentía es la posición intermedia. De los que se exceden, el que lo hace por falta de temor no tiene nombre —muchos de estos estados no lo tienen— y el que se excede en la osadía es temerario. El que se excede en el temor o que es deficiente en la osadía es el cobarde.

En los placeres y pesares —no en todos, y menos aún en los pesares— el medio es la templanza, el exceso el desenfreno. Deficientes en los placeres no hay precisamente muchos, por lo que ni siquiera han recibido estos tales nombre especial; llamémosles insensibles.

En el dar y tomar bienes y dinero, el medio es la liberalidad, y el exceso y el defecto son la prodigalidad y la avaricia. Contrariamente proceden en estos actos los que pecan por exceso o por defecto. El pródigo se excede en la emisión y es deficiente en la percepción, en tanto que el avaro exagera en la percepción y peca por defecto en la emisión. Declarémoslo ahora así en esbozo y resumen, contentándonos con esto por el momento, a reserva de definir estos puntos más tarde con mayor precisión.

Con relación a los bienes económicos hay también otras disposiciones. El término medio es la magnificencia. El magnífico difiere del liberal en que éste lo es en las cosas pequeñas y aquél en las grandes. El exceso en la magnificencia es la falta de gusto y la vulgaridad, y el defecto la mezquindad. Estas disposiciones difieren de las que atañen a la liberalidad; en qué difieren, más adelante se dirá.

En la honra y la afrenta el término medio es la magnanimidad, el exceso puede llamarse hinchazón, y el defecto pusilanimidad.

ψυχία, ὑπερβολὴ δὲ χαυνότης τις λεγομένη, ἔλ-
8 λειψις δὲ μικροψυχία. ὡς δ' ἐλέγομεν ἔχειν πρὸς
τὴν μεγαλοπρέπειαν τὴν ἐλευθεριότητα, <τῷ> περὶ
μικρὰ διαφέρουσαν, οὕτως ἔχει τις καὶ πρὸς τὴν
μεγαλοψυχίαν, περὶ τιμὴν οὖσαν μεγάλην, αὐτὴ
περὶ μικρὰν οὖσα· ἔστι γὰρ ὡς δεῖ ὀρέγεσθαι
<μικρᾶς> τιμῆς καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἧττον·
λέγεται δ' ὁ μὲν ὑπερβάλλων ταῖς ὀρέξεσι φιλό-
τιμος, ὁ δ' ἐλλείπων ἀφιλότιμος, ὁ δὲ μέσος
ἀνώνυμος, ἀνώνυμοι δὲ καὶ αἱ διαθέσεις, πλὴν ἡ
τοῦ φιλοτίμου φιλοτιμία· ὅθεν ἐπιδικάζονται οἱ
ἄκροι τῆς μέσης χώρας. καὶ ἡμεῖς δὲ ἔστι μὲν
ὅτε τὸν μέσον φιλότιμον καλοῦμεν ἔστι δ' ὅτε
ἀφιλότιμον, καὶ ἔστιν μὲν ὅτε ἐπαινοῦμεν τὸν 1108a
9 φιλότιμον ἔστι δ' ὅτε τὸν ἀφιλότιμον. διὰ τίνα δ'
αἰτίαν τοῦτο ποιοῦμεν, ἐν τοῖς ἑξῆς ῥηθήσεται·
νῦν δὲ περὶ τῶν λοιπῶν λέγωμεν κατὰ τὸν ὑφ-
10 ηγημένον τρόπον. ἔστι δὴ καὶ περὶ τὴν ὀργὴν ὑπερ-
βολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ μεσότης, σχεδὸν δὲ ἀνωνύμων
ὄντων αὐτῶν τὸν μέσον πρᾶον λέγοντες τὴν
μεσότητα πραότητα καλέσωμεν, τῶν δ' ἄκρων ὁ
μὲν ὑπερβάλλων ὀργίλος ἔστω, ἡ δὲ κακία ὀργι-
λότης, ὁ δ' ἐλλείπων ἀόργητός τις, ἡ δ' ἔλλειψις
11 ἀοργησία. εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλαι τρεῖς μεσότητες,
ἔχουσαι μέν τινα ὁμοιότητα πρὸς ἀλλήλας, δια-
φέρουσαι δ' ἀλλήλων· πᾶσαι μὲν γάρ εἰσι περὶ
λόγων καὶ πράξεων κοινωνίαν, διαφέρουσι δὲ ὅτι
ἡ μέν ἐστι περὶ τἀληθὲς τὸ ἐν αὐτοῖς, αἱ δὲ περὶ

Pero así como dijimos que al lado de la magnificencia está la liberalidad, con la diferencia de que ésta tiene por materia cosas de poco valor, así también hay otra virtud al lado de la grandeza de alma, relativa a los honores modestos, en tanto que la magnanimidad versa sobre los grandes honores. Hay por cierto una manera conveniente de desear el honor, y otra de desearlo más y otra menos de lo que conviene. El que se excede en estos deseos se llama ambicioso; el que peca por defecto, indiferente al honor; el intermedio no tiene nombre. Tampoco lo tienen las disposiciones respectivas, a no ser la del ambicioso, que se llama ambición. De aquí que los extremos reivindiquen el terreno intermedio; y así unas veces llamamos ambicioso al que ocupa el término medio, y otras lo declaramos despreciador de la honra, alabando de hecho alternativamente tanto al ambicioso como al indiferente. Por qué causa procedamos así, se dirá más adelante; por ahora discurramos por las otras virtudes de la manera antes indicada.

En la ira hay también exceso, defecto y medio, y casi ninguna de estas posiciones tiene nombre especial. Con todo, puesto que del que ocupa el término medio decimos que es manso, llamemos mansedumbre a la posición intermedia. De los extremos, el que se excede será el irascible, y el vicio correspondiente irascibilidad; el que peca por defecto, apático, y el defecto mismo será la apatía.

Hay también otras tres posiciones intermedias que guardan cierta semejanza entre sí, pero que sin embargo difieren unas de otras. Las tres se dan en las relaciones sociales que se establecen por las palabras y los actos; pero difieren en que una de ellas se refiere a la verdad en unas u otros, y las otras dos a lo placentero, bien se

τὸ ἡδύ, τούτου δὲ τὸ μὲν ἐν παιδιᾷ τὸ δ᾽ ἐν πᾶσι
τοῖς κατὰ τὸν βίον. ῥητέον οὖν καὶ περὶ τούτων,
ἵνα μᾶλλον κατίδωμεν ὅτι ἐν πᾶσιν ἡ μεσότης
ἐπαινετόν, τὰ δ᾽ ἄκρα οὔτ᾽ ὀρθὰ οὔτ᾽ ἐπαινετὰ
ἀλλὰ ψεκτά. εἰσὶ μὲν οὖν καὶ τούτων τὰ πλείω
ἀνώνυμα· πειρατέον δ᾽, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων,
αὐτοὺς ὀνοματοποιεῖν σαφηνείας ἕνεκεν καὶ τοῦ
12 εὐπαρακολουθήτου. περὶ μὲν οὖν τὸ ἀληθὲς ὁ μὲν
μέσος ἀληθής τις καὶ ἡ μεσότης ἀλήθεια λεγέσθω,
ἡ δὲ προσποίησις ἡ μὲν ἐπὶ τὸ μεῖζον ἀλαζονεία
καὶ ὁ ἔχων αὐτὴν ἀλαζών, ἡ δ᾽ ἐπὶ τὸ ἔλαττον
13 εἰρωνεία καὶ ‹ὁ ἔχων› εἴρων. περὶ δὲ τὸ ἡδὺ
τὸ μὲν ἐν παιδιᾷ ὁ μὲν μέσος εὐτράπελος καὶ ἡ
διάθεσις εὐτραπελία, ἡ δ᾽ ὑπερβολὴ βωμολοχία καὶ
ὁ ἔχων αὐτὴν βωμολόχος, ὁ δ᾽ ἐλλείπων ἀγροῖκός
τις καὶ ἡ ἕξις ἀγροικία· περὶ δὲ τὸ λοιπὸν ἡδὺ
τὸ ἐν τῷ βίῳ ὁ μὲν ὡς δεῖ ἡδὺς ὢν φίλος καὶ
ἡ μεσότης φιλία, ὁ δ᾽ ὑπερβάλλων, εἰ μὲν οὐδενὸς
ἕνεκα, ἄρεσκος, εἰ δ᾽ ὠφελείας τῆς αὑτοῦ, κόλαξ,
ὁ δ᾽ ἐλλείπων καὶ ἐν πᾶσιν ἀηδὴς δύσερίς τις καὶ
14 δύσκολος. εἰσὶ δὲ καὶ ἐν τοῖς παθήμασι καὶ περὶ
τὰ πάθη μεσότητες· ⌈ἡ γὰρ αἰδὼς ἀρετὴ μὲν οὐκ
ἔστιν, ἐπαινεῖται δέ, καὶ ὁ αἰδήμων⌋. καὶ γὰρ ἐν
τούτοις ὁ μὲν λέγεται μέσος, ὁ δ᾽ ὑπερβάλλων, ὡς
ὁ καταπλὴξ ὁ πάντα αἰδούμενος· ὁ δ᾽ ἐλλείπων ἢ
μηδὲν ὅλως ἀναίσχυντος, ὁ δὲ μέσος αἰδήμων. *
15 νέμεσις δὲ μεσότης φθόνου καὶ ἐπιχαιρεκακίας,
εἰσὶ δὲ περὶ λύπην καὶ ἡδονὴν τὰς ἐπὶ τοῖς συμ-
βαίνουσι τοῖς πέλας γινομένας· ὁ μὲν γὰρ νεμεση-
τικὸς λυπεῖται ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν, ὁ
δὲ φθονερὸς ὑπερβάλλων τοῦτον ἐπὶ πᾶσι λυπεῖται,

trate de lo placentero en las distracciones, o ya en los ordinarios sucesos de la vida. Hablaremos, pues, de todo esto a fin de percibir mejor cómo en todas las cosas es laudable el término medio, mientras que los extremos no son ni laudables ni rectos, sino reprochables. Por más que estas disposiciones carezcan de nombre en su mayor parte, es preciso intentar forjarlo, como en los demás casos, en gracia de la claridad y para que fácilmente se pueda seguir lo que digamos.

En lo tocante a la verdad, llamemos veraz al que ocupa el término medio, y veracidad a dicho término. El prurito de exagerar es la fanfarronería, y el que lo tiene, fanfarrón; el prurito de atenuar será la disimulación, y quien tal hace, disimulador.

En lo placentero en las distracciones, el que guarda el termino medio es hombre de ingenio vivo, y agudeza de ingenio la disposición correspondiente. El exceso es la bufonería, y el que lo comete bufón, así como el que peca por defecto es un rústico, y su manera de ser rusticidad.

En el resto de lo placentero en la vida ordinaria, el que sabe mostrarse agradable en la forma debida es el hombre amable, y el término medio correspondiente amabilidad. El que se excede, si lo hace desinteresadamente, es obsequioso, y si buscando su provecho, adulador. El que peca por defecto y es en todo displicente, es un buscapleitos y un malhumorado.

Así como hay en las pasiones posiciones intermedias, las hay también en las emociones. La vergüenza no es una virtud, y sin embargo, se alaba al vergonzoso. En estos estados se dice también del uno que guarda el término medio y del otro que se excede, llamándose cohibido al que en todo es vergonzoso. El que peca por defecto o que sencillamente no es en nada modesto, es un descarado, y el que ocupa el término medio, vergonzoso.

El celo por la justicia es el término medio entre la envidia y la alegría del mal ajeno. Estas disposiciones tienen por materia el gusto o pesar motivados por las fortunas de nuestros prójimos. El justiciero se aflige de que prosperen quienes no lo merecen, mientras que el envidioso, exagerando en esto, de todo se contrista, y en

ὁ δ' ἐπιχαιρέκακος τοσοῦτον ἐλλείπει τοῦ λυπεῖσθαι
16 ὥστε καὶ χαίρειν. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων καὶ
ἄλλοθι καιρὸς ἔσται· περὶ δὲ δικαιοσύνης, ἐπεὶ
οὐχ ἁπλῶς λέγεται, μετὰ ταῦτα διελόμενοι περὶ
ἑκατέρας ἐροῦμεν πῶς μεσότητές εἰσιν [ὁμοίως δὲ
καὶ περὶ τῶν λογικῶν ἀρετῶν].
viii Τριῶν δὴ διαθέσεων οὐσῶν, δύο μὲν κακιῶν, τῆς
μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν, μιᾶς δ'
ἀρετῆς τῆς μεσότητος, πᾶσαι πάσαις ἀντίκεινταί
πως· αἱ μὲν γὰρ ἄκραι καὶ τῇ μέσῃ καὶ ἀλλήλαις
2 ἐναντίαι εἰσίν, ἡ δὲ μέση ταῖς ἄκραις· ὥσπερ γὰρ
τὸ ἴσον πρὸς μὲν τὸ ἔλαττον μεῖζον πρὸς δὲ τὸ
μεῖζον ἔλαττον, οὕτως αἱ μέσαι ἕξεις πρὸς μὲν
τὰς ἐλλείψεις ὑπερβάλλουσι πρὸς δὲ τὰς ὑπερβολὰς
ἐλλείπουσιν ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσιν.
ὁ γὰρ ἀνδρεῖος πρὸς μὲν τὸν δειλὸν θρασὺς φαίνε-
ται, πρὸς δὲ τὸν θρασὺν δειλός· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ
σώφρων πρὸς μὲν τὸν ἀναίσθητον ἀκόλαστος, πρὸς
δὲ τὸν ἀκόλαστον ἀναίσθητος, ὁ δ' ἐλευθέριος
πρὸς μὲν τὸν ἀνελεύθερον ἄσωτος, πρὸς δὲ τὸν
3 ἄσωτον ἀνελεύθερος. διὸ καὶ ἀπωθοῦνται τὸν μέσον
οἱ ἄκροι ἑκάτερος πρὸς ἑκάτερον, καὶ καλοῦσι
τὸν ἀνδρεῖον ὁ μὲν δειλὸς θρασὺν ὁ δὲ θρασὺς
4 δειλόν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀνάλογον. οὕτω δ'
ἀντικειμένων ἀλλήλοις τούτων, πλείστη ἐναντιότης
ἐστὶ τοῖς ἄκροις πρὸς ἄλληλα [ἢ πρὸς τὸ μέσον].
πορρωτέρω γὰρ ταῦτα ἀφέστηκεν ἀλλήλων ἢ τοῦ
μέσου, ὥσπερ τὸ μέγα τοῦ μικροῦ καὶ τὸ μικρὸν
5 τοῦ μεγάλου ἢ ἄμφω τοῦ ἴσου. ἔτι πρὸς μὲν τὸ

fin el que se regocija del mal ajeno está tan lejos de afligirse que se alegra. Sobre todo esto ya habrá ocasión de volver a hablar en otra parte.

Con respecto a la justicia, toda vez que no es predicable unívocamente, diremos más tarde, distinguiendo sus dos especies, en qué sentido debe entenderse el término medio en cada una de ellas. [Y otro tanto en lo que atañe a las virtudes de la inteligencia.] [8]

VIII

Estas tres disposiciones, de las cuales dos son vicios, uno por exceso, otro por defecto, y una, la que está en el medio, la virtud, se oponen todas a todas de cierta manera.

Los extremos son opuestos al medio y entre sí, y el medio a los extremos. Así como lo igual es mayor que lo menor y menor que lo mayor, así también en las pasiones y en las acciones los hábitos medios exceden a los defectos y son defectuosos a su vez en relación con los excesos. El valiente parece temerario junto al cobarde, y junto al temerario, cobarde. Igualmente el temperante, comparado con el insensible, aparece como desenfrenado, y comparado con el desenfrenado, insensible. Y el liberal, al lado del avaro, es pródigo, y al lado del pródigo, avaro. Por eso los que están en los extremos empujan al que está en el término medio cada uno hacia el otro, y así el valiente es llamado temerario por el cobarde y cobarde por el temerario, y análogamente en los demás casos.

Oponiéndose de este modo todos estos estados unos a otros, la mayor oposición se da entre los extremos entre sí más bien que con el término medio, puesto que más distan uno de otro que del medio, como están más lejos lo grande de lo pequeño y lo pequeño de lo grande que ambos de lo igual.

μέσον ἐνίοις ἄκροις ὁμοιότης τις φαίνεται, ὡς τῇ θρασύτητι πρὸς τὴν ἀνδρείαν καὶ τῇ ἀσωτίᾳ πρὸς τὴν ἐλευθεριότητα· τοῖς δὲ ἄκροις πρὸς ἄλληλα πλείστη ἀνομοιότης. τὰ δὲ πλεῖστον ἀπέχοντα ἀπ' ἀλλήλων ἐναντία ὁρίζονται, ὥστε καὶ μᾶλλον ἐν-
6 αντία τὰ πλεῖον ἀπέχοντα. πρὸς δὲ τὸ μέσον ἀντίκειται μᾶλλον ἐφ' ὧν μὲν ἡ ἔλλειψις ἐφ' ὧν δὲ ἡ ὑπερβολή, οἷον ἀνδρείᾳ μὲν οὐχ ἡ θρασύτης ὑπερβολὴ οὖσα, ἀλλ' ἡ δειλία ἔλλειψις οὖσα, τῇ δὲ σωφροσύνῃ οὐχ ἡ ἀναισθησία ἔνδεια οὖσα, ἀλλ' ἡ
7 ἀκολασία ὑπερβολὴ οὖσα. διὰ δύο δ' αἰτίας τοῦτο συμβαίνει, μίαν μὲν τὴν ἐξ αὐτοῦ τοῦ πράγματος· τῷ γὰρ ἐγγύτερον εἶναι καὶ ὁμοιότερον τὸ ἕτερον ἄκρον τῷ μέσῳ, οὐ τοῦτο ἀλλὰ τοὐναντίον ἀντιτίθεμεν μᾶλλον, οἷον ἐπεὶ ὁμοιότερον εἶναι δοκεῖ τῇ ἀνδρείᾳ ἡ θρασύτης καὶ ἐγγύτερον, ἀνομοιότερον δ' ἡ δειλία, ταύτην μᾶλλον ἀντιτίθεμεν· τὰ γὰρ ἀπέχοντα πλεῖον τοῦ μέσου ἐναντιώτερα δοκεῖ
8 εἶναι. μία μὲν οὖν αἰτία αὕτη, ἐξ αὐτοῦ τοῦ πράγματος, ἑτέρα δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν· πρὸς ἃ γὰρ αὐτοὶ μᾶλλον πεφύκαμέν πως, ταῦτα μᾶλλον ἐναντία τῷ μέσῳ φαίνεται· οἷον αὐτοὶ μᾶλλον πεφύκαμεν πρὸς τὰς ἡδονάς, διὸ εὐκατάφοροί ἐσμεν πρὸς ἀκολασίαν [ἢ πρὸς κοσμιότητα]. ταῦτ' οὖν μᾶλλον ἐναντία λέγομεν, πρὸς ἃ ἡ ἐπίδοσις μᾶλλον γίνεται· καὶ διὰ τοῦτο ἡ ἀκολασία ὑπερβολὴ οὖσα ἐναντιωτέρα ἐστὶ τῇ σωφροσύνῃ.

ix Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἡ ἠθικὴ μεσότης, καὶ πῶς, καὶ ὅτι μεσότης δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν, καὶ ὅτι τοιαύτη ἐστὶ διὰ τὸ στοχαστικὴ τοῦ μέσου εἶναι τοῦ ἐν

Por otra parte, algunos extremos parecen tener cierta semejanza con el medio, como la temeridad con la valentía y la prodigalidad con la liberalidad, mientras que entre los extremos mismos se da la máxima desemejanza. Los extremos más distantes entre sí reciben la denominación de contrarios, de suerte que son más contrarios mientras más distan uno de otro. En unos casos el defecto es más opuesto al medio; en otros el exceso. Por ejemplo, la temeridad, no obstante ser un exceso, no es tan opuesta a la valentía como la cobardía, que es un defecto: como por el contrario, la insensibilidad, con ser una deficiencia, no se opone tanto a la templanza como el desenfreno, que es un exceso.

Por dos causas ocurre así, la primera de las cuales viene de la cosa misma. Desde el momento que uno de los extremos está más cerca del medio y es más semejante a él, no oponemos al medio este extremo, sino más bien el contrario. Así, por parecer más semejante la temeridad a la valentía, y serle más vecina, mientras que la cobardía le es más desemejante, es esta última la que más particularmente oponemos a la valentía. Las cosas más alejadas del medio parecen serle las más contrarias. Tal es la primera causa, que procede de la cosa misma.

La otra causa procede de nosotros mismos. Aquello a que estamos más naturalmente inclinados, nos parece más opuesto al término medio. Como tendemos más por naturaleza a los placeres, somos más fácilmente llevados al desenfreno que a la decencia. Por tanto, declaramos más contrarias aquellas cosas hacia las cuales es mayor la propensión; y por esto el desenfreno, que es el exceso, es más opuesto a la templanza.

IX

Que la virtud moral es una posición intermedia, y de qué manera, o sea que es un término medio entre dos vicios, uno por exceso,

τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσιν, ἱκανῶς εἴρηται.
2 διὸ καὶ ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον εἶναι· ἐν ἑκάστῳ γὰρ
τὸ μέσον λαβεῖν ἔργον, οἷον κύκλου τὸ μέσον οὐ
παντὸς ἀλλὰ τοῦ εἰδότος· οὕτω δὲ καὶ τὸ μὲν
ὀργισθῆναι παντὸς καὶ ῥᾴδιον, καὶ τὸ δοῦναι
ἀργύριον καὶ δαπανῆσαι· τὸ δ' ᾧ ‹δεῖ› καὶ ὅσον
καὶ ὅτε καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὥς, οὐκέτι παντὸς οὐδὲ
ῥᾴδιον· διόπερ τὸ εὖ καὶ σπάνιον καὶ ἐπαινετὸν
3 καὶ καλόν. διὸ δεῖ τὸν στοχαζόμενον τοῦ μέσου
πρῶτον μὲν ἀποχωρεῖν τοῦ μᾶλλον ἐναντίου, καθ-
άπερ καὶ ἡ Καλυψὼ παραινεῖ

τούτου μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς ἔεργε
νῆα.

τῶν γὰρ ἄκρων τὸ μέν ἐστιν ἁμαρτωλότερον, τὸ δ'
4 ἧττον· ἐπεὶ οὖν τοῦ μέσου τυχεῖν ἄκρως χαλεπόν,
κατὰ τὸν δεύτερον, φασί, πλοῦν τὰ ἐλάχιστα
ληπτέον τῶν κακῶν· τοῦτο δ' ἔσται μάλιστα 1109 b
τοῦτον τὸν τρόπον ὃν λέγομεν. σκοπεῖν δὲ δεῖ
πρὸς ἃ καὶ αὐτοὶ εὐκατάφοροί ἐσμεν (ἄλλοι γὰρ
πρὸς ἄλλα πεφύκαμεν)—τοῦτο δ' ἔσται γνώριμον
ἐκ τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς λύπης τῆς γινομένης περὶ
5 ἡμᾶς—εἰς τοὐναντίον δ' ἑαυτοὺς ἀφέλκειν [δεῖ]·
πολὺ γὰρ ἀπάγοντες τοῦ ἁμαρτάνειν εἰς τὸ μέσον
ἥξομεν· ὅπερ οἱ τὰ διεστραμμένα τῶν ξύλων
6 ὀρθοῦντες ποιοῦσιν. ἐν παντὶ δὲ μάλιστα φυλα-
κτέον τὸ ἡδὺ καὶ τὴν ἡδονήν· οὐ γὰρ ἀδέκαστοι
κρίνομεν αὐτήν. ὅπερ οὖν οἱ δημογέροντες ἔπαθον
πρὸς τὴν Ἑλένην, τοῦτο δεῖ παθεῖν καὶ ἡμᾶς πρὸς

otro por defecto, y que es tal porque apunta al término medio en las pasiones y en las acciones, todo esto queda suficientemente declarado.

Por esto, ser virtuoso es toda una obra. [9] Alcanzar el término medio en cada caso es una faena, como determinar el centro del círculo no es de la competencia de cualquiera, sino del que sabe. Airarse es cosa fácil y al alcance de todos, lo mismo que el dar dinero y el gastarlo; pero con respecto a quién y cuánto y cuándo y por qué y cómo, ya no es cosa de todos ni nada fácil. Y así, el bien es raro, loable y bello. Por lo cual es preciso que quien apunta al término medio empiece por apartarse de lo que más se le opone, tal como Calipso aconseja:

De esta humeante espuma
Saca la nave. [10]

De los dos extremos, en efecto, el uno induce más a error, el otro menos. Por lo tanto, y puesto que dar en el medio es extremadamente difícil, debemos como en una segunda navegación, [11] según suele decirse, tomar de los males los menos, lo cual tendrá lugar precisamente de la manera que decimos.

Menester es discernir bien aquellas cosas a que somos más fácilmente llevados, ya que unos tendemos más por naturaleza a unas cosas que a otras, y esto se tornará patente en el placer o pesar que nos produzcan. Y será preciso que nos inclinemos resueltamente en sentido contrario, porque manteniéndonos alejados lo más que podamos de todo extravío, llegaremos al término medio, como hacen los que enderezan palos torcidos.

En todo hay que guardarse más que de nada de lo placentero y del placer, ya que no juzgamos a su respecto como jueces incorruptibles. Lo que los ancianos sentían por Elena [12] es menester que lleguemos a sentirlo nosotros por el placer, y en todas las circunstan-

τὴν ἡδονήν, καὶ ἐν πᾶσι τὴν ἐκείνων ἐπιλέγειν φωνήν· οὕτω γὰρ αὐτὴν ἀποπεμπόμενοι ἧττον

7 ἁμαρτησόμεθα. ταῦτ' οὖν ποιοῦντες, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, μάλιστα δυνησόμεθα τοῦ μέσου τυγχάνειν. χαλεπὸν δ' ἴσως τοῦτο, καὶ μάλιστ' ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον· οὐ γὰρ ῥᾴδιον διορίσαι πῶς καὶ τίσι καὶ ἐπὶ ποίοις καὶ πόσον χρόνον ὀργιστέον· καὶ γὰρ ἡμεῖς ὁτὲ μὲν τοὺς ἐλλείποντας ἐπαινοῦμεν καὶ πράους φαμέν, ὁτὲ δὲ τοὺς χαλεπαίνοντας

8 ἀνδρώδεις ἀποκαλοῦντες. ἀλλ' ὁ μὲν μικρὸν τοῦ εὖ παρεκβαίνων οὐ ψέγεται, οὔτ' ἐπὶ τὸ μᾶλλον οὔτ' ἐπὶ τὸ ἧττον, ὁ δὲ πλέον· οὗτος γὰρ οὐ λανθάνει. ὁ δὲ μέχρι τίνος καὶ ἐπὶ πόσον ψεκτὸς οὐ ῥᾴδιον τῷ λόγῳ ἀφορίσαι· οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν· τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, καὶ

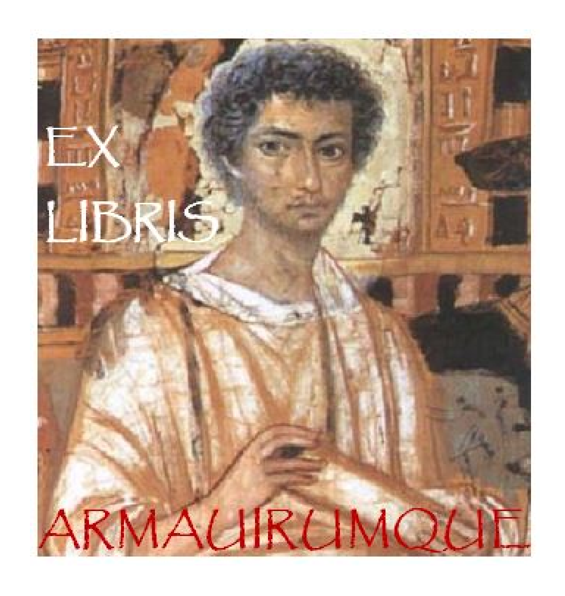
9 ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις. τὸ μὲν ἄρα τοσοῦτο δηλοῖ, ὅτι ἡ μέση ἕξις ἐν πᾶσιν ἐπαινετή, ἀποκλίνειν δὲ δεῖ ὁτὲ μὲν ἐπὶ τὴν ὑπερβολὴν ὁτὲ δ' ἐπὶ τὴν ἔλλειψιν· οὕτω γὰρ ῥᾷστα τοῦ μέσου καὶ τοῦ εὖ τευξόμεθα.

cias debemos repetirnos las palabras de aquéllos; cuando lo hayamos repudiado de este modo, erraremos menos.

Haciendo, pues, todo lo anterior, para decirlo en resumen, seremos más capaces de dar en el medio. Difícil es en verdad esto, y sobre todo en las circunstancias concretas. No es fácil determinar cómo y contra quiénes y por qué motivo y cuánto tiempo debemos airarnos. ¿Acaso nosotros mismos no alabamos unas veces a los que pecan por defecto, llamándolos mansos, y no decimos otras de los que tienen una condición difícil que son muy hombres?

No se censura al que se desvía ligeramente de lo que está bien, sea por exceso, sea por defecto; pero sí al que se aleja más, como quiera que estas faltas no nos escapan. Ahora, en cuanto a saber hasta qué punto y en qué medida es digno de reproche, esto ya no es fácil determinarlo por la razón universal, como tampoco lo es definir esencialmente ninguna de las cosas sensibles, pues todas éstas son particulares, y su discernimiento es del dominio de la parte sensible.

Todo esto nos muestra suficientemente por una parte que el hábito medio es en todas cosas laudable, y por la otra que es menester inclinarse unas veces al exceso y otras al defecto, porque así acertaremos más fácilmente con el medio y con el bien.



Γ

1 Τῆς ἀρετῆς δὲ περὶ πάθη τε καὶ πράξεις οὔσης,
καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἑκουσίοις ἐπαίνων καὶ ψόγων
γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκουσίοις συγγνώμης,
ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου, τὸ ἑκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον
ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπι-
σκοποῦσι· χρήσιμον δὲ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι πρός
2 τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις. δοκεῖ δὴ ἀκούσια
3 εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα· βίαιον δὲ οὗ 1110 a
ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ᾗ μηδὲν συμ-
βάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, οἷον εἰ πνεῦμα
4 κομίσαι ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες. ὅσα δὲ διὰ
φόβον μειζόνων κακῶν πράττεται ἢ διὰ καλόν τι,
οἷον εἰ τύραννος προστάττοι αἰσχρόν τι πρᾶξαι
κύριος ὢν γονέων καὶ τέκνων, καὶ πράξαντος μὲν
σῴζοιντο, μὴ πράξαντος δ' ἀποθνήσκοιεν, ἀμφι-
σβήτησιν ἔχει πότερον ἀκούσιά ἐστιν ἢ ἑκούσια.
5 τοιοῦτον δέ τι συμβαίνει καὶ περὶ τὰς ἐν τοῖς
χειμῶσιν ἐκβολάς· ἁπλῶς μὲν γὰρ οὐδεὶς ἀπο-
βάλλεται ἑκών, ἐπὶ σωτηρίᾳ δ' αὑτοῦ καὶ τῶν
6 λοιπῶν ἅπαντες οἱ νοῦν ἔχοντες. μικταὶ μὲν οὖν
εἰσὶν αἱ τοιαῦται πράξεις, ἐοίκασι δὲ μᾶλλον
ἑκουσίοις. αἱρεταὶ γάρ εἰσι τότε ὅτε πράττονται·

LIBRO III

I

Refiriéndose la virtud a las pasiones y a las acciones, y recayendo sobre los actos voluntarios alabanza o censura, y sobre los involuntarios, por el contrario, indulgencia, cuando no compasión, es necesario, a lo que parece, distinguir lo voluntario de lo involuntario, toda vez que nuestro examen tiene por materia la virtud. Distinción, por lo demás, que no dejará de ser igualmente útil a los legisladores para tasar las recompensas y los castigos.

Como involuntarios nos aparecen los actos ejecutados por fuerza o por ignorancia.

Lo involuntario forzado es aquello cuyo principio es extrínseco, siendo tal aquel en que no pone de suyo cosa alguna el agente o el paciente, como cuando somos arrastrados a alguna parte por el viento o por hombres que nos tienen en su poder.

Puede suscitar dudas si deberán considerarse voluntarios o involuntarios los actos que se ejecutan por miedo de mayores males o por un noble fin, como si, por ejemplo, un tirano nos ordenase hacer algo deshonroso, teniendo él en su poder a nuestros padres o a nuestros hijos, los cuales serán salvos si hacemos lo mandado, y morirán si no lo hacemos. Y otro tanto pasa con la carga que arrojamos al mar en la tempestad. Nadie hay que la eche por un simple querer; pero por su salvación y la de sus compañeros así lo hacen todos los que están en su juicio.

Tales actos, aunque podrían decirse mixtos, aseméjanse más bien a los voluntarios, puesto que son preferidos a otros en el momento en que se hacen; ahora bien, el fin de la acción es el que se

τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρόν ἐστιν,
καὶ τὸ ἑκούσιον δὴ καὶ τὸ ἀκούσιον ὅτε πράττει
λεκτέον· πράττει δὲ ἑκών· καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ
κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν
ἐν αὐτῷ ἐστίν, ὧν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ
καὶ τὸ πράττειν καὶ μή. ἑκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα,
ἁπλῶς δ' ἴσως ἀκούσια· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἕλοιτο καθ'
7 αὑτὸ τῶν τοιούτων οὐδέν. ἐπὶ ταῖς πράξεσι δὲ ταῖς
τοιαύταις ἐνίοτε καὶ ἐπαινοῦνται, ὅταν αἰσχρόν τι
ἢ λυπηρὸν ὑπομένωσιν ἀντὶ μεγάλων καὶ καλῶν· ἂν
δ' ἀνάπαλιν, ψέγονται, τὰ γὰρ αἴσχισθ' ὑπομεῖναι
ἐπὶ μηδενὶ καλῷ ἢ μετρίῳ φαύλου. ἐπ' ἐνίοις
δ' ἔπαινος μὲν οὐ γίνεται, συγγνώμη δ', ὅταν διὰ
τοιαῦτα πράξῃ τις ἃ μὴ δεῖ, ἃ τὴν ἀνθρωπίνην
8 φύσιν ὑπερτείνει καὶ μηδεὶς ἂν ὑπομείναι. ἔνια δ'
ἴσως οὐκ ἔστιν ἀναγκασθῆναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἀπο-
θανετέον παθόντι τὰ δεινότατα· καὶ γὰρ τὸν
Εὐριπίδου Ἀλκμαίωνα γελοῖα φαίνεται τὰ ἀναγ-
9 κάσαντα μητροκτονῆσαι. ἔστι δὲ χαλεπὸν ἐνίοτε
διακρῖναι ποῖον ἀντὶ ποίου αἱρετέον καὶ τί ἀντὶ
τίνος ὑπομενετέον, ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἐμμεῖναι
τοῖς γνωσθεῖσιν· ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολύ ἐστι τὰ μὲν
προσδοκώμενα λυπηρά, ἃ δ' ἀναγκάζονται αἰσχρά,
ὅθεν ἔπαινοι καὶ ψόγοι γίνονται περὶ τοὺς ἀναγ-
10 κασθέντες ἢ μή. τὰ δὴ ποῖα φατέον βίαια; ἢ
ἁπλῶς μέν, ὁπότ' ἂν ἡ αἰτία ἐν τοῖς ἐκτὸς ᾖ καὶ ὁ
πράττων μηδὲν συμβάλληται; ἃ δὲ καθ' αὑτὰ μὲν
ἀκούσιά ἐστι, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε αἱρετά, καὶ ἡ

tiene en vista en ese momento. Una acción debe llamarse voluntaria o involuntaria según el momento en que se obra. Ahora bien, el que obra lo hace voluntariamente, puesto que, en tales acciones, el principio del movimiento de sus miembros —que son como instrumentos de su voluntad— en él reside, y todo aquello cuyo principio está en él, también estará en él hacerlo o no hacerlo. Por consiguiente, tales actos son voluntarios, por más que, absolutamente hablando, podrían decirse involuntarios, pues nadie escogería hacer ninguno de ellos en sí mismo considerado.

Algunas veces incluso se alaban esos actos cuando se soporta la deshonra o el dolor en trueque de grandes y bellas cosas. En caso contrario se les censura, porque arrostrar el oprobio por nada bello o por algo mezquino es propio de un miserable. En otras ocasiones no habrá loa, pero sí indulgencia cuando alguno hace lo que no debe por amenaza de males que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie soportaría. Casos puede haber, sin embargo, en que no debe cederse a la violencia, sino morir más bien padeciendo las cosas más horribles. ¿No es bien claro que son ridículos los motivos que obligan al Alcmeón [1] de Eurípides a cometer matricidio? Es difícil a veces discernir qué debe preferirse a qué, y qué debe soportarse contra qué, y más difícil aún perseverar en el dictamen, como quiera que por lo común lo que nos espera es doloroso y lo que se nos impone deshonroso, de todo lo cual nacen las alabanzas o las censuras, según que hayamos o no cedido a la violencia.

¿Cuáles actos, por tanto, deben decirse forzados? ¿Lo son simplemente aquéllos, cuya causa es extraña al agente al punto de que éste no interviene en absoluto? ¿O lo son también aquellos otros involuntarios en sí mismos, pero que en el momento de la acción son preferidos a otros y cuyo principio está en el agente,

ἀρχὴ ἐν τῷ πράττοντι, καθ' αὑτὰ μὲν ἀκούσιά
ἐστι, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε ἑκούσια. μᾶλλον δ'
ἔοικεν ἑκουσίοις· αἱ γὰρ πράξεις ἐν τοῖς καθ'
ἕκαστα, ταῦτα δ' ἑκούσια. ποῖα δ' ἀντὶ ποίων
αἱρετέον, οὐ ῥᾴδιον ἀποδοῦναι· πολλαὶ γὰρ δια-
11 φοραί εἰσιν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα. εἰ δέ τις τὰ
ἡδέα καὶ τὰ καλὰ φαίη βίαια εἶναι (ἀναγκάζειν
γὰρ ἔξω ὄντα), πάντα ἂν εἴη οὕτω βίαια. τούτων
γὰρ χάριν πάντες πάντα πράττουσιν. καὶ οἱ μὲν
βίᾳ καὶ ἄκοντες λυπηρῶς, οἱ δὲ διὰ τὸ ἡδὺ καὶ
καλὸν μεθ' ἡδονῆς. γελοῖον δὲ τὸ αἰτιᾶσθαι τὰ
ἐκτός, ἀλλὰ μὴ αὑτὸν εὐθήρατον ὄντα ὑπὸ τῶν
τοιούτων, καὶ τῶν μὲν καλῶν ἑαυτόν, τῶν δ'
12 αἰσχρῶν τὰ ἡδέα. ἔοικε δὴ [τὸ] βίαιον εἶναι οὗ
ἔξωθεν ἡ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βια-
σθέντος.

13 Τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἑκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν,
ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ· ὁ
γὰρ δι' ἄγνοιαν πράξας ὁτιοῦν, μηδέν τι δυσ-
χεραίνων ἐπὶ τῇ πράξει, ἑκὼν μὲν οὐ πέπραχεν, ὅ
γε μὴ ᾔδει, οὐδ' αὖ ἄκων, μὴ λυπούμενός γε. τοῦ
δὴ δι' ἄγνοιαν ὁ μὲν ἐν μεταμελείᾳ ἄκων δοκεῖ, ὁ
δὲ μὴ μεταμελόμενος, ἐπεὶ ἕτερος, ἔστω οὐχ ἑκών·
ἐπεὶ γὰρ διαφέρει, βέλτιον ὄνομα ἔχειν ἴδιον.
14 ἕτερον δ' ἔοικε καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ
ἀγνοοῦντα ποιεῖν· ὁ γὰρ μεθύων ἢ ὀργιζόμενος οὐ

siendo por tanto involuntarios en sí mismos, pero voluntarios en el momento de obrar, a causa de la preferencia?

A decir verdad, más se asemejan esos actos a los voluntarios, porque la determinación concreta de la acción es voluntaria, y no hay sino acciones concretas. Ahora, en cuanto a saber qué cosas deben preferirse a otras, no es fácil definirlo, por la razón de que muchas diferencias ocurren en los casos particulares.

Lo que no tiene fundamento es decir que los actos placenteros u honestos son forzados, como si el placer y el bien, por sernos exteriores, hiciesen coacción sobre nosotros, pues en tal caso todos los actos serían forzados, ya que por el placer o por el bien todos hacen cuanto hacen. La única diferencia está en que los que obran por fuerza y contra su voluntad lo hacen con pena, en tanto que los que obran por lo agradable y lo honesto lo hacen con placer. Ridículo sería en estos casos acusar a las circunstancias exteriores y no más bien a nosotros mismos que somos fácilmente presa de ellas, y todo con el propósito de atribuirnos las buenas acciones, y las malas, en cambio, imputarlas a la seducción del placer. Por tanto, forzado es sólo aquello cuyo principio es extrínseco, y en lo cual, además, en nada participa el sujeto pasivo de la fuerza.

Todo lo que se hace por ignorancia es no-voluntario; pero involuntario es solamente lo que produce pena y arrepentimiento. El que ha hecho algo por ignorancia y no recibe luego desagrado ninguno por lo que ha hecho, no ha ejecutado voluntariamente lo que no sabía, pero tampoco involuntariamente al no pesarle de haberlo hecho. De los que obran por ignorancia, el que se arrepiente es claro que ha obrado involuntariamente; pero del que no se arrepiente, puesto que su caso es distinto, diremos sólo que no ha obrado voluntariamente, y por esta diferencia es mejor darle un nombre especial.

Igualmente parece distinto obrar por ignorancia y obrar en estado de ignorancia. El borracho o el colérico no parecen obrar

δοκεῖ δι' ἄγνοιαν πράττειν ἀλλὰ διά τι τῶν
εἰρημένων, οὐκ εἰδὼς δέ, ἀλλ' ἀγνοῶν. ἀγνοεῖ
μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν
ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἁμαρτίαν ἄδικοι
15 καὶ ὅλως κακοὶ γίνονται. τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται
λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὰ συμφέροντα· οὐ γὰρ
ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου (ἀλλὰ
τῆς μοχθηρίας), οὐδ' ἡ καθόλου (ψέγονται γὰρ διά
γε ταύτην), ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ 1111 a
ἡ πρᾶξις· ἐν τούτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη·
16 ὁ γὰρ τούτων τι ἀγνοῶν ἀκουσίως πράττει. ἴσως
οὖν οὐ χεῖρον διορίσαι αὐτά, τίνα καὶ πόσα ἐστί,
τίς τε δὴ καὶ τί καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει,
ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι, οἷον ὀργάνῳ, καὶ ἕνεκα τίνος,
οἷον σωτηρίας, καὶ πῶς, οἷον ἠρέμα ἢ σφόδρα.
17 ἅπαντα μὲν οὖν ταῦτα οὐδεὶς ἂν ἀγνοήσειε μὴ
μαινόμενος, δῆλον δ' ὡς οὐδὲ τὸν πράττοντα· πῶς
γὰρ ἑαυτόν γε; ὃ δὲ πράττει, ἀγνοήσειεν ἄν τις,
οἷον λέγοντάς φασιν ἐκπεσεῖν αὐτούς, ἢ οὐκ εἰδέναι
ὅτι ἀπόρρητα ἦν, ὥσπερ Αἰσχύλος τὰ μυστικά, ἢ
δεῖξαι βουλόμενος ἀφεῖναι, ὡς ὁ τὸν καταπέλτην·
οἰηθείη δ' ἄν τις καὶ τὸν υἱὸν πολέμιον εἶναι ὥσπερ
ἡ Μερόπη, καὶ ἐσφαιρῶσθαι τὸ λελογχωμένον
δόρυ, ἢ τὸν λίθον κίσσηριν εἶναι· καὶ ἐπὶ σωτηρίᾳ
ποτίσας ἀποκτεῖναι ἄν· καὶ δρᾶξαι βουλόμενος,
18 ὥσπερ οἱ ἀκροχειριζόμενοι, πατάξειεν ἄν. περὶ
πάντα δὴ ταῦτα τῆς ἀγνοίας οὔσης ἐν οἷς ἡ πρᾶξις,
ὁ τούτων τι ἀγνοήσας ἄκων δοκεῖ πεπραχέναι, καὶ

por ignorancia, sino por alguna de las causas expresadas, pero tampoco lo hacen a sabiendas, sino en estado de ignorancia. Ahora bien, es verdad que todo hombre perverso ignora lo que debe hacer y lo que debe evitar; pero precisamente por este error son todos los de esa especie injustos y malos en general. Y es que no puede decirse que obra involuntariamente el que ignora lo que le conviene hacer, porque la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario, sino todo lo contrario, de la perversidad, como tampoco la ignorancia de lo universal, por la que justamente se incurre en censura, sino únicamente la ignorancia de las condiciones particulares, es decir, de las circunstancias de la acción y de los objetos afectados por ella. En estos casos sí debe haber compasión o indulgencia, pues el que obra ignorando alguno de esos extremos, obra involuntariamente.

Quizá no fuera inútil determinar esas circunstancias, cuáles y cuántas puedan ser, a saber, quién obra y qué y con relación a qué cosa o persona, y algunas veces incluso con qué, o sea con qué instrumento, y por qué causa, como por ejemplo, si lo hace por salvar la vida, y cómo, verbigracia si con tranquilidad o con violencia. Todas estas circunstancias, tomadas en conjunto, nadie, a no estar demente, podría ignorarlas, siendo evidente, ante todo, que no puede ignorarse el agente, pues ¿cómo podría uno ignorarse a sí mismo? Pero puede muy bien suceder que un hombre ignore lo que está haciendo, como pasa con los que dicen que al hablar se les escaparon ciertas palabras o que no sabían que eran impronunciables, como Esquilo [2] al revelar los misterios, o que queriendo mostrar el funcionamiento de una catapulta, se salió el proyectil. Otro podría tomar, como Mérope, [3] a su hijo por su enemigo, o creer que tiene la punta roma una lanza puntiaguda, o que un pedrusco es piedra pómez, o que dando a otro una poción para salvarlo, lo mate, o que queriendo sólo tocar a un hombre, como se hace en el pugilato, descargue un duro golpe.

En todos estos casos, versando la ignorancia sobre las circunstancias de la acción, parece obrar involuntariamente el que ignora alguna de ellas, sobre todo de las principales, pudiéndose

μάλιστα ἐν τοῖς κυριωτάτοις· κυριώτατα δ' εἶναι
19 δοκεῖ, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις, <ὃ> καὶ οὗ ἕνεκα. τοῦ δὴ
κατὰ τὴν τοιαύτην ἄγνοιαν ἀκουσίου λεγομένου
ἔτι δεῖ τὴν πρᾶξιν λυπηρὰν εἶναι καὶ ἐν μεταμελείᾳ.

20 Ὄντος δ' ἀκουσίου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν,
τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ
21 εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις. ἴσως γὰρ
οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ
22 ἐπιθυμίαν. πρῶτον μὲν γὰρ οὐδὲν ἔτι τῶν ἄλλων
23 ζῴων ἑκουσίως πράξει, οὐδ' οἱ παῖδες. εἶτα
πότερον οὐδὲν ἑκουσίως πράττομεν· τῶν δι'
ἐπιθυμίαν καὶ θυμόν, ἢ τὰ καλὰ μὲν ἑκουσίως τὰ
δ' αἰσχρὰ ἀκουσίως; ἢ γελοῖον ἑνός γε αἰτίου
24 ὄντος; ἄτοπον δὲ ἴσως ἀκούσια φάναι ὧν δεῖ
ὀρέγεσθαι· δεῖ δὲ καὶ ὀργίζεσθαι ἐπί τισι καὶ
ἐπιθυμεῖν τινῶν, οἷον ὑγιείας καὶ μαθήσεως.
25 δοκεῖ δὲ τὰ μὲν ἀκούσια λυπηρὰ εἶναι, τὰ δὲ κατ'
26 ἐπιθυμίαν ἡδέα. ἔτι δὲ τί διαφέρει τῷ ἀκούσια
εἶναι τὰ κατὰ λογισμὸν ἢ θυμὸν ἁμαρτηθέντα;
27 φευκτὰ μὲν γὰρ ἄμφω, δοκεῖ δὲ οὐχ ἧττον ἀνθρω-
πικὰ εἶναι τὰ ἄλογα πάθη, ὥστε καὶ αἱ πράξεις
τοῦ ἀνθρώπου <αἱ> ἀπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας.
ἄτοπον δὴ τὸ τιθέναι ἀκούσια ταῦτα.

ii Διωρισμένων δὲ τοῦ τε ἑκουσίου καὶ τοῦ
ἀκουσίου, περὶ προαιρέσεως ἕπεται διελθεῖν·
οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ, καὶ μᾶλλον

decir que principales son la naturaleza de la acción y su fin. Pero es menester, además, que la acción nos dé pesar y nos deje arrepentimiento, para que, por la mencionada ignorancia, pueda aquélla llamarse involuntaria.

Siendo, pues, lo involuntario producto de la fuerza y la ignorancia, lo voluntario se muestra ser, por contraste, aquello cuyo principio está en el agente que conoce las circunstancias particulares de la acción. Y así, lo más probable es que no se puedan llamar involuntarios los actos ejecutados a impulso del apetito irascible o del apetito concupiscible. [4] Si así fuese, tendríamos, en primer término, que ninguno de los demás vivientes obraría voluntariamente, ni siquiera los niños. Y además, en tal hipótesis ¿vamos a decir que no hacemos voluntariamente nada de cuanto hacemos por moción del apetito concuspiscible o irascible, o bien que hacemos voluntariamente las buenas acciones e involuntariamente las malas? ¿No sería ridícula esta proposición, siendo uno y el mismo el que es causa de unas y otras? Absurdo sería, por lo demás, llamar involuntarios a los actos a que debemos aspirar con anhelo. Con respecto a ciertas cosas, en efecto, debemos concitar el apetito irascible, y hay otras que debemos desear, como la salud y el saber. Por otra parte, a lo que puede verse, los actos involuntarios son penosos, al paso que los ejecutados con deseo son agradables. Y finalmente ¿qué diferencia hay, con respecto a su carácter de involuntariedad, entre los errores de cálculo y los debidos al apetito irascible? Lo cierto es que ambos deben evitarse, y que las pasiones irracionales tienen la apariencia de ser no menos humanas que la razón; y por tanto, las acciones que proceden del apetito concupiscible o irascible son acciones del hombre. Sería, pues, cosa fuera de razón tenerlas por involuntarias.

II

Definidos lo voluntario y lo involuntario, hay que tratar en seguida de lo que se refiere a la preferencia volitiva o elección. Ella se nos presenta como lo más propio de la virtud; como lo que, más aún que los actos, permite discriminar los caracteres.

2 τὰ ἤθη κρίνειν τῶν πράξεων. ἡ προαίρεσις δὴ
ἑκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταὐτὸν δέ, ἀλλ' ἐπὶ
πλέον τὸ ἑκούσιον· τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ
παῖδες καὶ τἆλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ'
οὔ, καὶ τὰ ἐξαίφνης ἑκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ
3 προαίρεσιν δ' οὔ. οἱ δὲ λέγοντες αὐτὴν ἐπιθυμίαν
ἢ θυμὸν ἢ βούλησιν ἤ τινα δόξαν οὐκ ἐοίκασιν
ὀρθῶς λέγειν. οὐ γὰρ κοινὸν ἡ προαίρεσις καὶ
4 τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμός. καὶ ὁ
ἀκρατὴς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ'
οὔ· ὁ ἐγκρατὴς δ' ἀνάπαλιν προαιρούμενος μέν,
5 ἐπιθυμῶν δ' οὔ. καὶ προαιρέσει μὲν ἐπιθυμία
ἐναντιοῦται, ἐπιθυμίᾳ δ' ἐπιθυμία οὔ. καὶ ἡ μὲν
ἐπιθυμία ἡδέος καὶ ἐπιλύπου, ἡ προαίρεσις δ'
6 οὔτε λυπηροῦ οὔθ' ἡδέος. θυμὸς δ' ἔτι ἧττον·
ἥκιστα γὰρ τὰ διὰ θυμὸν κατὰ προαίρεσιν εἶναι
7 δοκεῖ. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησίς γε, καίπερ
σύνεγγυς φαινόμενον· προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ
ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι,
δοκοίη ἂν ἠλίθιος εἶναι· βούλησις δ' ἐστὶ τῶν
8 ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας. καὶ ἡ μὲν βούλησίς
ἐστι καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς δι' αὐτοῦ πραχθέντα
ἄν, οἷον ὑποκριτήν τινα νικᾶν ἢ ἀθλητήν· προ-
αιρεῖται δὲ τὰ τοιαῦτα οὐδείς, ἀλλ' ὅσα οἴεται
9 γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ. ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ
τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ
τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ
δι' ὧν ὑγιανοῦμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν
καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἁρμόζει·

La elección es manifiestamente voluntaria, pero no se identifica con lo voluntario, que tiene mayor extensión. De lo voluntario participan los niños y los demás animales, pero no de la elección. De otra parte, llamamos voluntarios a los actos repentinos, pero no decimos que han sido hechos con elección.

No parecen expresarse correctamente tampoco quienes identifican la elección con el apetito sensitivo, concupiscible o irascible, o con la voluntad o con cierta especie de opinión.

La elección, en primer lugar, no nos es común con los seres irracionales, y sí, en cambio, el apetito concupiscible y el irascible. En seguida, el hombre incontinente obra por concupiscencia, no por elección, al paso que el continente obra por elección y no por concupiscencia. Además, la concupiscencia es contraria a la elección, pero no la concupiscencia a la concupiscencia. Y en fin, la concupiscencia tiene por materia lo placentero y lo penoso, mientras que la elección no recae ni sobre lo penoso ni sobre lo placentero.

Menos aún podrá identificarse la elección con el apetito irascible, pues en manera alguna se nos presentan los actos provenientes del apetito irascible como debidos a la elección.

Mas ni siquiera la elección es lo mismo que el deseo de la voluntad, por más que obviamente estén muy cerca una del otro. La elección, en efecto, no recae sobre lo imposible, pues si alguien dijese elegir cosas de este género se le tendría por demente, al paso que el deseo puede serlo de lo imposible, como de no pasar por la muerte. El deseo, además, puede tener por objeto algo que jamás podría hacer el que tal desea, como que triunfe nuestro actor o atleta favorito. Nadie elige, propiamente hablando, cosas tales, sino sólo las que cada uno piensa que él mismo podrá hacer. El deseo, en suma, mira sobre todo al fin de la acción, mientras que la elección, por su parte, a los medios. Así, deseamos estar sanos, pero elegimos los medios para tener salud. Así también, deseamos ser felices y lo decimos, pero no se ajustaría a la verdad decir que elegimos la felicidad. La elección, en una palabra, se ejerce sobre lo que depende de nosotros.

ὅλως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν
10 εἶναι. οὐδὲ δὴ δόξα ἂν εἴη· ἡ μὲν γὰρ δόξα δοκεῖ
περὶ πάντα εἶναι, καὶ οὐδὲν ἧττον περὶ τὰ ἀΐδια
καὶ τὰ ἀδύνατα ἢ τὰ ἐφ' ἡμῖν· καὶ τῷ ψευδεῖ
καὶ ἀληθεῖ διαιρεῖται, οὐ τῷ κακῷ καὶ ἀγαθῷ, ἡ
11 προαίρεσις δὲ τούτοις μᾶλλον. ὅλως μὲν οὖν
δόξῃ ταὐτὸν ἴσως οὐδὲ λέγει οὐδείς. ἀλλ' οὐδέ τινι· 1112 a
τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τἀγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοί
12 τινές ἐσμεν, τῷ δὲ δοξάζειν οὔ. καὶ προαιρούμεθα
μὲν λαβεῖν ἢ φυγεῖν [ἤ] τι τῶν τοιούτων, δοξά-
ζομεν δὲ τί ἐστιν ἢ τίνι συμφέρει ἢ πῶς · λαβεῖν
13 δ' ἢ φυγεῖν οὐ πάνυ δοξάζομεν. καὶ ἡ μὲν προ-
αίρεσις ἐπαινεῖται τῷ εἶναι οὗ δεῖ μᾶλλον [ἢ τῷ
ὀρθῶς], ἡ δὲ δόξα τῷ ὡς [ἀληθῶς]. καὶ προ-
αιρούμεθα μὲν ἃ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα,
14 δοξάζομεν δὲ ἃ οὐ πάνυ ἴσμεν. δοκοῦσί τε οὐχ
οἱ αὐτοὶ προαιρεῖσθαί τε ἄριστα καὶ δοξάζειν,
ἀλλ' ἔνιοι δοξάζειν μὲν ἄμεινον, διὰ κακίαν δ'
15 αἱρεῖσθαι οὐχ ἃ δεῖ. εἰ δὲ προγίνεται δόξα τῆς
προαιρέσεως ἢ παρακολουθεῖ, οὐδὲν διαφέρει·
οὐ τοῦτο γὰρ σκοποῦμεν, ἀλλ' εἰ ταὐτόν ἐστι
16 δόξῃ τινί. τί οὖν ἢ ποῖόν τί ἐστιν, ἐπειδὴ τῶν
εἰρημένων οὐθέν; ἑκούσιον μὲν δὴ φαίνεται, τὸ
17 δ' ἑκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν. ἀλλ' ἆρά γε τὸ
προβεβουλευμένον; ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου
καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοὔνομα
ὡς ὂν πρὸ ἑτέρων αἱρετόν.

La elección no podría ser tampoco una opinión, porque la opinión, al parecer, se extiende a todas las cosas, no menos a las eternas e imposibles que a las que dependen de nosotros. Las opiniones, además, se clasifican atendiendo a su verdad o falsedad, no a su bondad o malicia, mientras que la elección sí se divide por estos caracteres.

Nadie sostiene, probablemente, que la elección se identifica con la opinión en general. Pero tampoco podemos identificarla con cierta especie de opinión. Somos buenos o malos según que elijamos el bien o el mal, y no porque opinemos en tal o cual sentido. Elegimos tomar tal cosa o huir de ella, y de otra parte tenemos opiniones en cuanto a lo que esa cosa es o a quién aprovecha o de qué manera; pero en el tomarla o dejarla difícilmente podemos ver un acto de opinión. Asimismo la elección es objeto de alabanza por recaer sobre lo que debe hacerse más bien que por ser teóricamente correcta, en tanto que la opinión lo es por ser verdadera. Y también, elegimos lo que sabemos de cierto que es bueno, pero opinamos de lo que no sabemos a punto fijo si es verdadero. Ni siempre son los mismos, a lo que parece, los que eligen lo mejor y los que mejor opinan, sino que algunos opinan mejor, pero por su maldad eligen lo que no deben. Ni hace nada al caso el que la opinión preceda a la elección o la acompañe, porque no es esto lo que examinamos, sino si es lo mismo la elección que cierta especie de opinión.

¿Qué será, pues, la elección, o cuál su naturaleza, ya que no es ninguna de las cosas dichas? Cosa voluntaria ya se ve que es, por más que no todo lo voluntario sea elegible. ¿No será, entonces, lo que ha sido objeto de una deliberación previa? La elección, en efecto, va acompañada de razón y comparación reflexiva; y la palabra misma parece sugerir que la elección es tal porque en ella escogemos una cosa de preferencia a otras.

iii Βουλεύονται δὲ πότερα περὶ πάντων καὶ πᾶν
βουλευτόν ἐστιν, ἢ περὶ ἐνίων οὐκ ἔστι βουλή;
2 λεκτέον δ' ἴσως βουλευτὸν οὐχ ὑπὲρ οὗ βουλεύσαιτ'
ἄν τις ἠλίθιος ἢ μαινόμενος, ἀλλ' ὑπὲρ ὧν ὁ νοῦν
3 ἔχων. περὶ δὴ τῶν ἀϊδίων οὐδεὶς βουλεύεται,
οἷον περὶ τοῦ κόσμου, ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς
4 πλευρᾶς ὅτι ἀσύμμετροι. ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν
ἐν κινήσει, ἀεὶ δὲ κατὰ ταὐτὰ γινομένων, εἴτ'
ἐξ ἀνάγκης εἴτε καὶ φύσει ἢ διά τινα αἰτίαν
5 ἄλλην, οἷον τροπῶν καὶ ἀνατολῶν. οὐδὲ περὶ
τῶν ἄλλοτε ἄλλως, οἷον αὐχμῶν καὶ ὄμβρων. οὐδὲ
περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ εὑρέσεως.
6 οὐ γὰρ γένοιτ' ἂν τούτων οὐθὲν δι' ἡμῶν. βου-
λευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν
(ταῦτα δὲ καὶ ἔστι λοιπά· αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν
εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ
7 πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου). ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἀν-
θρωπινῶν ἁπάντων, οἷον πῶς ἂν Σκύθαι ἄριστα
πολιτεύοιντο οὐδεὶς Λακεδαιμονίων βουλεύεται.
τῶν δ' ἀνθρώπων ἕκαστοι βουλεύονται περὶ τῶν
8 δι' αὑτῶν πρακτῶν. καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς 1112 b
καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή,
οἷον περὶ γραμμάτων (οὐ γὰρ διστάζομεν πῶς
γραπτέον)· ἀλλ' ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν μὴ ὡσαύτως
δ' ἀεί, περὶ τούτων βουλευόμεθα, οἷον περὶ τῶν
κατὰ ἰατρικὴν καὶ χρηματιστικήν, καὶ περὶ
κυβερνητικὴν μᾶλλον ἢ γυμναστικήν, ὅσῳ ἧττον
διηκρίβωται, καὶ ἔτι περὶ τῶν λοιπῶν ὁμοίως.
9 μᾶλλον δὲ καὶ περὶ τὰς τέχνας ἢ τὰς ἐπιστήμας·
10 μᾶλλον γὰρ περὶ αὐτὰς διστάζομεν. τὸ βουλεύε-

III

¿Deliberan los hombres sobre todas las cosas, y todo es deliberable, o bien existen algunas de las que no hay deliberación? Ha de decirse, probablemente, que lo deliberable no es aquello de que podría deliberar un imbécil o un demente, sino el que es dueño de su razón.

Nadie delibera sobre las cosas y verdades eternas, como sobre el mundo o la inconmensurabilidad de la diagonal y del lado de un cuadrado. Ni tampoco sobre las cosas en movimiento cuando se realizan siempre según las mismas leyes, sea por necesidad, sea por su naturaleza o por otra causa, como los solsticios y los equinoccios. Ni sobre las cosas que son tan pronto de una manera como de otra, como las sequías y las lluvias. Ni sobre las que dependen del azar, como el hallazgo de un tesoro. Ninguna de ellas, en efecto, podría hacerse por nuestro intermedio.

Deliberamos, pues, sobre las cosas que dependen de nosotros y es posible hacer, que son de hecho las que restan por decir, como quiera que la naturaleza, la necesidad y el azar, con la adición de la inteligencia y de todo cuanto depende del hombre, parecen ser todas las causas.

Mas ni siquiera deliberamos sobre todas las cosas humanas, como, por ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cómo se gobernarán mejor los escitas, sino que cada hombre en particular delibera sobre las cosas que puede hacer por sí mismo.

No hay deliberación en las ciencias que han alcanzado fijeza e independencia, como tratándose de las letras del alfabeto, que no dudamos cómo escribirlas. En cambio, deliberamos sobre todas las cosas que se verifican por nuestra intervención y no siempre del mismo modo, como sobre problemas de medicina y de negocios, y más aún sobre la navegación que sobre la gimnástica, por no haber alcanzado aquel arte tanta precisión, y así en todo lo demás. Y deliberamos más en las artes que en las ciencias, porque tenemos mayores perplejidades en las primeras.

σθαι δὴ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἀδήλοις δὲ
πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον, συμ-
βούλους δὲ παραλαμβάνομεν εἰς τὰ μεγάλα,
ἀπιστοῦντες ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οὐχ ἱκανοῖς διαγνῶναι.
11 βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ
τῶν πρὸς τὰ τέλη. οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλεύεται
εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς
εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ
τοῦ τέλους· ἀλλὰ θέμενοι τέλος τι, πῶς καὶ διὰ
τίνων ἔσται σκοποῦσι, καὶ διὰ πλειόνων μὲν
φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾷστα καὶ κάλλιστα
ἐπισκοποῦσι, δι' ἑνὸς δ' ἐπιτελουμένου πῶς διὰ
τούτου ἔσται κἀκεῖνο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν
ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὑρέσει ἔσχατόν
ἐστιν (ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ
ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα—
12 φαίνεται δ' ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βού-
λευσις, οἷον αἱ μαθηματικαί, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα
ζήτησις—καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον
13 εἶναι ἐν τῇ γενέσει). κἂν μὲν ἀδυνάτῳ ἐντύχωσιν,
ἀφίστανται, οἷον εἰ χρημάτων δεῖ, ταῦτα δὲ μὴ
οἷόν τε πορισθῆναι· ἐὰν δὲ δυνατὸν φαίνηται, ἐγ-
χειροῦσι πράττειν. δυνατὰ δὲ ἃ δι' ἡμῶν γένοιτ'
ἄν· τὰ γὰρ διὰ τῶν φίλων δι' ἡμῶν πως ἐστίν·
14 ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν. ζητεῖται δ' ὁτὲ μὲν τὰ
ὄργανα, ὁτὲ δ' ἡ χρεία αὐτῶν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐν
τοῖς λοιποῖς ὁτὲ μὲν δι' οὗ, ὁτὲ δὲ πῶς δὴ διά

La deliberación tiene lugar en las cosas que suelen acontecer de cierto modo en la mayoría de los casos, pero en las cuales es oscuro el resultado, así como en aquellas otras en que es indeterminado. Y en los asuntos importantes nos servimos de consejeros, porque desconfiamos de nosotros mismos en cuanto a nuestra capacidad de discernimiento.

Deliberamos no sobre los fines, sino sobre los medios. No delibera el médico si curará, ni el orador si persuadirá, ni el político si promulgará una buena legislación, ni nadie, en todo lo demás, sobre el fin, sino que, una vez que se han propuesto tal fin, examinan todos cómo y por qué medios alcanzarlo. Si por muchos medios parece posible obtenerse, se inquiere entonces por el más fácil y el mejor. Si no hay sino un medio a nuestra disposición, se estudiará la manera de conseguir el fin por ese medio, y después el procedimiento para lograr este último, hasta llegar al primer factor causal, que es el último en el proceso inquisitivo.

El que delibera del modo dicho investiga y analiza como pudiera hacerlo en una figura geométrica. Es manifiesto, sin embargo, que no toda investigación es una deliberación, por ejemplo, las matemáticas; pero sí, en cambio, toda deliberación es una investigación. Y lo último en el análisis es lo primero en la ejecución.

Si tropezamos con lo imposible, desistimos de nuestro propósito, como cuando no es posible procurarnos el dinero de que hemos menester; pero si es posible, ponemos manos a la obra. Posibles son las cosas que pueden hacerse por nuestra intervención, y si por mediación de nuestros amigos, es en cierto modo como si por nosotros se hiciesen, ya que en nosotros está el principio de la acción.

Al practicar un arte se indaga unas veces por los instrumentos, otras por su uso; y en todos los demás casos, análogamente, se investiga unas veces el medio, y otras cómo usarlo o el modo de procurárnoslo.

15 τινος. ἔοικε δή, καθάπερ εἴρηται, ἄνθρωπος
εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων, ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν
16 αὑτῷ πρακτῶν, αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἕνεκα· οὐκ
ἂν οὖν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ
τέλη. οὐδὲ δὴ τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον εἰ ἄρτος 1113 a
τοῦτο ἢ πέπεπται ὡς δεῖ· αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα.
17 εἰ δὲ ἀεὶ βουλεύσεται, εἰς ἄπειρον ἥξει. βουλευτὸν
δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον
ἤδη τὸ προαιρετόν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν
προαιρετόν ἐστιν, παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν
πῶς πράξει ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν,
καὶ αὑτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προ-
18 αιρούμενον. δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν ἀρχαίων
πολιτειῶν, ἃς Ὅμηρος ἐμιμεῖτο· οἱ γὰρ βασι-
19 λεῖς ἃ προέλοιντο ἀνήγγελλον τῷ δήμῳ. ὄντος
δὴ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ'
ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις
τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες
20 ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν. ἡ μὲν οὖν προ-
αίρεσις τύπῳ εἰρήσθω, καὶ περὶ ποῖά ἐστι καὶ ὅτι
τῶν πρὸς τὰ τέλη.
iv Ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστίν, εἴ-
ρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τἀγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ
2 φαινομένου ἀγαθοῦ. συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν [τὸ]
βουλητὸν τἀγαθὸν λέγουσι μὴ εἶναι βουλητὸν ὃ
βούλεται ὁ μὴ ὀρθῶς αἱρούμενος (εἰ γὰρ ἔσται
βουλητόν, καὶ ἀγαθόν· ἦν δ', εἰ οὕτως ἔτυχε,
3 κακόν), τοῖς δ' αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν βου-
λητὸν λέγουσι μὴ εἶναι φύσει βουλητόν, ἀλλ'
ἑκάστῳ τὸ δοκοῦν· ἄλλο δ' ἄλλῳ φαίνεται, καί,

Resulta, pues, de todo lo dicho que el hombre es el principio de sus actos; que la deliberación recae sobre las cosas que pueden hacerse por él, y que los actos, a su vez, se ejecutan para alcanzar otras cosas. El fin, además, no es deliberable, sino los medios. Por otra parte, tampoco se delibera sobre los datos concretos que son del dominio de la sensación, como si esto que tenemos delante es pan o si está bien cocido; si para todo hubiera de deliberarse, sería cosa de llegar al infinito.

El objeto de la deliberación y el de la elección es el mismo, salvo que el de la elección es algo ya determinado, puesto que lo juzgado por la deliberación es lo que se elige. Todo el que indaga cómo ha de obrar, cesa en esta operación cuando refiere a sí mismo el principio de la acción, y más concretamente a la parte gubernativa del alma, que es la que elige. Esto se ve con toda claridad en los antiguos gobiernos que Homero nos ha representado; en ellos los reyes promulgan para el pueblo las medidas que han elegido adoptar.

Así pues, siendo lo elegible algo que, estando en nuestra mano, apetecemos después de haber deliberado, la elección podría ser el apetito deliberado de las cosas que dependen de nosotros, toda vez que por el juicio que formamos después de haber deliberado, apetecemos algo conforme a la deliberación.

He ahí definida en esbozo la elección, los objetos sobre que recae, y el hecho de que concierne a los medios.

IV

La voluntad, según hemos dicho, mira al fin; pero este fin, para unos, es el bien real, y para otros el bien aparente.

Para quienes dicen que el objeto de la voluntad es el bien simplemente, resulta que no será querido lo que quiere el que no elige rectamente, pues si fuese querido, sería bueno; pero como de hecho eligió mal, fué malo. Por lo contrario, para quienes dicen que el bien aparente es el objeto de la voluntad, no habrá nada que por su naturaleza pueda ser querido, sino sólo lo que parece bueno a cada uno. Ahora bien, a uno le parece bien una cosa y a otro otra; y puede acontecer que así aparezcan aun las cosas contrarias.

4 εἰ οὕτως ἔτυχε, τἀναντία. εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ
ἀρέσκει, ἆρα φατέον ἁπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλή-
θειαν βουλητὸν εἶναι τἀγαθόν, ἑκάστῳ δὲ τὸ
φαινόμενον· τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλή-
θειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχὸν (ὥσπερ καὶ
ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ διακειμένοις ὑγιεινά
ἐστι τὰ κατ' ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα, τοῖς δ'
ἐπινόσοις ἕτερα, ὁμοίως δὲ καὶ πικρὰ καὶ γλυκέα
καὶ θερμὰ καὶ βαρέα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα); ὁ
σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν
5 ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται· καθ' ἑκάστην
γὰρ ἕξιν ἴδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει
πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τἀληθὲς ἐν
ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν
ὤν. τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν
ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὖσα ἀγαθὸν φαίνεται·
6 αἱροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην
ὡς κακὸν φεύγουσιν.

v Ὄντος δὴ βουλητοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ
καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα
πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἑκούσιοι·
2 αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα· ἐφ' ἡμῖν
δὴ καὶ ἡ ἀρετή. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία· ἐν οἷς
γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν,
καὶ ἐν οἷς τὸ μή, καὶ τὸ ναί· ὥστ' εἰ τὸ πράττειν
καλὸν ὂν ἐφ' ἡμῖν ἐστί, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ'
ἡμῖν ἔσται αἰσχρὸν ὄν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν
καλὸν ὂν ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχρὸν ὂν

Como ninguna de ambas soluciones satisface, es preciso afirmar que en absoluto y con arreglo a la verdad, el objeto de la voluntad es el bien, pero que para cada uno en concreto, es el bien tal como se le aparece. Para el hombre bueno, será el verdadero bien; y para el malo el que las circunstancias le deparen.

Con los cuerpos pasa otro tanto: para los bien dispuestos, las cosas saludables son las que en verdad lo son, mas para los enfermizos otras cosas. ¿Y no acontece así también con las cosas amargas y dulces, con las calientes o pesadas, y con cada una de las demás en particular?

El hombre bueno juzga rectamente de todas las cosas, y en cada una de ellas se le muestra lo verdadero. Según la disposición particular son las cosas concretas honestas y agradables. Y quizá en esto sobre todo difiere de los demás el hombre bueno: en ver lo verdadero en todas las cosas, como si fuese él mismo norma y medida de ellas. Para la mayoría, en cambio, su extravío nace, a lo que puede conjeturarse, del placer, que no siendo un bien, lo parece; y en consecuencia, eligen como un bien lo placentero y huyen del dolor como de un mal.

V

Siendo el fin el objeto de la voluntad, y materia de deliberación y de elección los medios para alcanzar el fin, síguese que los actos por los que, de acuerdo con la elección, disponemos de tales medios, son voluntarios. Ahora bien, el ejercicio de las virtudes atañe a los medios. Por tanto, en nuestro poder está la virtud, como también el vicio. Porque donde está en nuestra mano el obrar, también estará el no obrar, y donde está el no, también el sí. Así pues, si en nosotros está el obrar lo que es bueno, también estará en nosotros no obrar lo que es vergonzoso; y si en nosotros está no obrar lo que es bueno, también estará en nosotros el obrar lo que es vergonzoso. Pero si en nosotros está el hacer

3 ἐφ' ἡμῖν. εἰ δ' ἐφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ
τὰ αἰσχρά, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο
δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, ἐφ' ἡμῖν ἄρα
4 τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι. τὸ δὲ λέγειν ὡς

οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ

ἔοικε τὸ μὲν ψευδεῖ τὸ δ' ἀληθεῖ· μακάριος μὲν
5 γὰρ οὐδεὶς ἄκων, ἡ δὲ μοχθηρία ἑκούσιον· ἢ τοῖς
γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητητέον, καὶ τὸν ἄνθρω-
πον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν
6 πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων. εἰ δὲ ταῦτα φαίνεται,
καὶ μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ
τὰς ἐν ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ
7 ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσια. τούτοις δ' ἔοικε μαρτυ-
ρεῖσθαι καὶ ἰδίᾳ ὑφ' ἑκάστων καὶ ὑπ' αὐτῶν τῶν
νομοθετῶν· κολάζουσι γὰρ καὶ τιμωροῦνται τοὺς
δρῶντας μοχθηρά, ὅσοι μὴ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν ἧς
μὴ αὐτοὶ αἴτιοι, τοὺς δὲ τὰ καλὰ πράττοντας
τιμῶσιν, ὡς τοὺς μὲν προτρέψοντες, τοὺς δὲ κω-
λύσοντες· καίτοι ὅσα μήτ' ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ μήθ'
ἑκούσια, οὐδεὶς προτρέπεται πράττειν, ὡς οὐδὲν
πρὸ ἔργου ὂν τὸ πεισθῆναι μὴ θερμαίνεσθαι ἢ
ἀλγεῖν ἢ πεινῆν ἢ ἄλλ' ὁτιοῦν τῶν τοιούτων·
8 οὐθὲν γὰρ ἧττον πεισόμεθα αὐτά. καὶ γὰρ ἐπ'
αὐτῷ τῷ ἀγνοεῖν κολάζουσιν, ἐὰν αἴτιος εἶναι
δοκῇ τῆς ἀγνοίας· οἷον τοῖς μεθύουσι διπλᾶ τὰ
ἐπιτίμια, ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ, κύριος γὰρ τοῦ
μὴ μεθυσθῆναι, τοῦτο δ' αἴτιον τῆς ἀγνοίας. καὶ
τοὺς ἀγνοοῦντάς τι τῶν ἐν τοῖς νόμοις, ἃ δεῖ
ἐπίστασθαι καὶ μὴ χαλεπά ἐστι, κολάζουσιν. 1114a
9 ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, ὅσα δι' ἀμέλειαν

actos nobles o ruines, e igualmente el no hacerlos, y en esto radica esencialmente la diferencia entre los buenos y los malos, en nosotros estará ser hombres de bien o perversos.

Decir que

Nadie es malvado voluntariamente, ni involuntariamente dichoso, [5]

tiene el aire de ser al propio tiempo falso y verdadero. Nadie, en efecto, es feliz involuntariamente, pero la maldad sí es algo voluntario. Si así no fuese, habría que poner en duda las precedentes afirmaciones, y no decir entonces que el hombre es el principio y el progenitor de sus actos, como lo es de sus hijos. Pero si todo esto aparece con evidencia, y si no podemos referir nuestros actos a otros principios fuera de los que tienen su asiento en nosotros, habrá que radicar en nosotros y tener por voluntarios los actos cuyos principios están en nosotros.

En favor de lo dicho parece estar, a modo de testimonio, lo que en particular hace cada uno y lo que hacen los legisladores. Estos, en efecto, castigan y toman venganza de los que hacen el mal, a no ser que obren por fuerza o por ignorancia que no les sea imputable; y al contrario, honran a quienes hacen el bien, cual si quisiesen estimular a éstos y refrenar a aquéllos. Pero todas las cosas que ni están en nosotros ni son voluntarias, nadie nos impulsa a ponerlas por obra, puesto que de nada aprovecha persuadirnos a no tener calor, frío, hambre u otra cualquiera de semejantes cosas, porque no menos las padeceremos. Y ni siquiera dejan los legisladores de sancionar la ignorancia si aparece que el delincuente es responsable de su ignorancia; y así, a los ebrios se les inflige doble castigo [6] por estar en ellos el principio de sus actos, puesto que en su poder estaba no embriagarse, y esta acción fué la causa de su ignorancia. Igualmente castigan a los delincuentes que ignoran algún precepto contenido en las leyes, si era obligatorio y no difícil conocerlo; y así en las demás cosas que parece que por negligencia se ignoran, puesto que de los culpables de-

ἀγνοεῖν δοκοῦσιν, ὡς ἐπ' αὐτοῖς ὂν τὸ μὴ ἀγνοεῖν·
10 τοῦ γὰρ ἐπιμεληθῆναι κύριοι. ἀλλ' ἴσως τοιοῦτός
ἐστιν ὥστε μὴ ἐπιμεληθῆναι. ἀλλὰ τοῦ τοιούτους
γενέσθαι αὐτοὶ αἴτιοι, ζῶντες ἀνειμένως, καὶ τοῦ
ἀδίκους ἢ ἀκολάστους εἶναι, οἱ μὲν κακουργοῦντες,
οἱ δὲ ἐν πότοις καὶ τοῖς τοιούτοις διάγοντες· αἱ
γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν.
11 τοῦτο δὲ δῆλον ἐκ τῶν μελετώντων πρὸς ἡντινοῦν
ἀγωνίαν ἢ πρᾶξιν· διατελοῦσι γὰρ ἐνεργοῦντες.
12 τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ
ἕκαστα αἱ ἕξεις γίνονται, κομιδῇ ἀναισθήτου·
εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν τις πράττει ἐξ ὧν ἔσται ἄδικος,
13 ἑκὼν ἄδικος ἂν εἴη. ἔτι δ' ἄλογον τὸν ἀδικοῦντα
μὴ βούλεσθαι ἄδικον εἶναι ἢ τὸν ἀκολασταίνοντα
14 ἀκόλαστον· οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος
ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος· οὐδὲ γὰρ ὁ
νοσῶν ὑγιής, καί<τοι>, εἰ οὕτως ἔτυχεν, ἑκὼν
νοσεῖ. ἀκρατῶς βιοτεύων καὶ ἀπειθῶν τοῖς ἰατροῖς.
τότε μὲν οὖν ἐξῆν αὐτῷ μὴ νοσεῖν, προεμένῳ δ'
οὐκέτι, ὥσπερ οὐδ' ἀφέντι λίθον ἔτ' αὐτὸν δυνατὸν
ἀναλαβεῖν· ἀλλ' ὅμως ἐπ' αὐτῷ τὸ λαβεῖν καὶ
ῥῖψαι· ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. οὕτω δὲ καὶ τῷ
ἀδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν
τοιούτοις μὴ γενέσθαι, διὸ ἑκόντες εἰσίν· γενομένοις
15 δ' οὐκέτι ἔξεστι μὴ εἶναι. οὐ μόνον δ' αἱ τῆς
ψυχῆς κακίαι ἑκούσιοί εἰσιν, ἀλλ' ἐνίοις καὶ αἱ
τοῦ σώματος, οἷς καὶ ἐπιτιμῶμεν· τοῖς μὲν γὰρ

pendía no ignorarlas y eran dueños de haber puesto diligencia en saberlas.

¿O es que podrá darse un hombre tal que no pueda poner diligencia en lo que debe? Aun si así fuese, ellos mismos por su vida disoluta culpables son de haber llegado a tal estado, como son culpables de ser injustos o libertinos, en un caso por la comisión de actos fraudulentos y en el otro por pasar la vida en borracheras o en cosas semejantes, porque los actos en cada caso particular forman los caracteres correspondientes. Lo cual se torna patente en quienes se aplican a cualquier género de ejercicio corporal o de acción, que llegan a practicar dicha actividad de manera continua. En verdad, sólo un hombre del todo falto de sentido podría desconocer que de la actividad desplegada con relación a cada clase de objetos se originan los hábitos.

Si alguno, no ignorándolo, ejecuta actos por los que se hará injusto, será pues injusto voluntariamente. Mas así como es irracional sostener que el que comete injusticia no quiere ser injusto, o que el entregado al libertinaje no quiere ser libertino, así también una vez en tal estado no dejará de ser injusto y no llegará a ser justo aunque lo quiera, como tampoco el enfermo por sólo desearlo se pondrá sano. Podemos, en efecto, suponer que esté enfermo voluntariamente por haber vivido incontinentemente y desobedeciendo a los médicos. Hubo un tiempo en que estuvo en su poder no enfermarse, pero ya no después de haberse abandonado, como tampoco puede volver a tomar una piedra el que la ha lanzado, pero en su mano estuvo tomarla o arrojarla, ya que el principio de la acción en él estaba. Pues otro tanto pasa con el injusto o con el libertino, en cuya mano estuvo en un principio no ser tales —razón por la cual lo son voluntariamente—, pero que ya no pueden, después que lo son, dejar de serlo.

Ni solamente los vicios del alma son voluntarios, sino también los del cuerpo en ciertos hombres, a quienes por ello reprendemos. Nadie hay que vitupere a quienes son deformes por natu-

διὰ φύσιν αἰσχροῖς οὐδεὶς ἐπιτιμᾷ, τοῖς δὲ δι'
ἀγυμνασίαν καὶ ἀμέλειαν. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ
ἀσθένειαν καὶ πήρωσιν· οὐθεὶς γὰρ ἂν ὀνειδίσειε
τυφλῷ φύσει ἢ ἐκ νόσου ἢ ἐκ πληγῆς, ἀλλὰ
μᾶλλον ἐλεήσαι· τῷ δ' ἐξ οἰνοφλυγίας ἢ ἄλλης
16 ἀκολασίας πᾶς ἂν ἐπιτιμήσαι. τῶν δὴ περὶ τὸ
σῶμα κακιῶν αἱ ἐφ' ἡμῖν ἐπιτιμῶνται, αἱ δὲ μὴ
ἐφ' ἡμῖν οὔ. εἰ δ' οὕτω, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἱ
17 ἐπιτιμώμεναι τῶν κακιῶν ἐφ' ἡμῖν ἂν εἶεν. εἰ
δέ τις λέγοι ὅτι "πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου
ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ' ὁποῖός
ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται
αὐτῷ· εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεώς ἐστί
πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς
αἴτιος, εἰ δὲ μή, οὐθεὶς αὑτῷ αἴτιος τοῦ κακὰ
ποιεῖν, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν τοῦ τέλους ταῦτα πράττει,
διὰ τούτων οἰόμενος αὑτῷ τὸ ἄριστον ἔσεσθαι, ἡ
δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι
δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ᾗ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ
κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἱρήσεται, καὶ ἔστιν εὐ-
φυής, ᾧ τοῦτο καλῶς πέφυκεν· τὸ γὰρ μέγιστον
καὶ κάλλιστον, καὶ ὃ παρ' ἑτέρου μὴ οἷόν τε
λαβεῖν μηδὲ μαθεῖν, ἀλλ' οἷον ἔφυ, τοιοῦτον ἕξει,
[καὶ] τὸ εὖ καὶ [τὸ] καλῶς τοῦτο πεφυκέναι
18 ἡ τελεία καὶ ἀληθινὴ ἂν εἴη εὐφυΐα"·—εἰ δὴ ταῦτ'
ἐστὶν ἀληθῆ, τί μᾶλλον ἡ ἀρετὴ τῆς κακίας ἔσται
ἑκούσιον; ἀμφοῖν γὰρ ὁμοίως, τῷ ἀγαθῷ καὶ
τῷ κακῷ, τὸ τέλος φύσει ἢ ὁπωσδήποτε φαίνεται
καὶ κεῖται, τὰ δὲ λοιπὰ πρὸς τοῦτ' ἀναφέροντες

raleza, pero sí a quienes lo son por falta de ejercicio y por descuido. Lo mismo con respecto a débiles o mutilados: nadie podría echarle en cara su defecto a un ciego de nacimiento, o por enfermedad o por un golpe, sino más bien habría que tenerle lástima; pero no habrá quien no censure al que ha cegado por efecto de la embriaguez o de otro desenfreno. Así pues, los vicios corporales que dependen de nosotros son objeto de reproche, y los que no dependen, no. Y si así es, en los demás casos también los vicios que merecen reprensión dependen de nosotros.

Podría alguno decir que todos tienden al bien aparente y que no son señores de su fantasía, sino que como es cada uno, tal es su concepción del fin. A lo que respondemos que si cada uno es responsable en algún modo de su disposición moral, también lo será en cierta medida de su fantasía. Si así no fuese, nadie sería responsable de su mala conducta, sino que por ignorancia del fin obraría el mal, pensando que por tales acciones alcanzaría el mayor bien. En tal caso, la prosecución del fin no sería asunto de libre elección, sino que sería preciso que uno hubiese nacido como con un ojo con el que pudiera juzgar rectamente y escoger el verdadero bien. Aquél, pues, estaría bien dotado por naturaleza que de su natural alcanzó esto perfectamente, por ser esto lo más grande y lo más noble, y tal que de otro no puede ni recibirse ni aprenderse, sino que será poseído tal como fué dado nativamente, de suerte que una buena y noble constitución natural a este respecto sería la perfecta y verdadera disposición natural.

Si todo lo anterior fuese verdad ¿en qué entonces será más voluntaria la virtud que el vicio?

Para ambos igualmente, para el bueno y para el malo, el fin es mostrado y establecido por la naturaleza o de otro modo cualquiera, y uno y otro, de cualquier modo que obren, refieren

19 πράττουσιν ὁπωσδήποτε. εἴτε δὴ τὸ τέλος μὴ
φύσει ἑκάστῳ φαίνεται οἱονδήποτε, ἀλλά τι καὶ
παρ' αὐτόν ἐστιν, εἴτε τὸ μὲν τέλος φυσικόν, τῷ
δὲ τὰ λοιπὰ πράττειν ἑκουσίως τὸν σπουδαῖον ἡ
ἀρετὴ ἑκούσιόν ἐστιν, οὐθὲν ἧττον καὶ ἡ κακία
ἑκούσιον ἂν εἴη· ὁμοίως γὰρ καὶ τῷ κακῷ ὑπάρχει
τὸ δι' αὐτὸν ἐν ταῖς πράξεσι καὶ εἰ μὴ ἐν τῷ
20 τέλει. εἰ οὖν, ὥσπερ λέγεται, ἑκούσιοί εἰσιν αἱ
ἀρεταί (καὶ γὰρ τῶν ἕξεων συναίτιοί πως αὐτοί
ἐσμεν, καὶ τῷ ποιοί τινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε
τιθέμεθα), καὶ αἱ κακίαι ἑκούσιοι ἂν εἶεν· ὁμοίως
γάρ.
21 Κοινῇ μὲν οὖν περὶ τῶν ἀρετῶν εἴρηται ἡμῖν
τό τε γένος τύπῳ, [ὅτι μεσότης καὶ ἕξις], ὑφ'
ὧν τε γίνονται, ὅτι τούτων καὶ πρακτικοὶ κατ'
αὑτάς, καὶ οὕτως ὡς ἂν ὁ ὀρθὸς λόγος προστάξῃ,
22 καὶ ὅτι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσιοι. οὐχ ὁμοίως
δὲ αἱ πράξεις ἑκούσιοί εἰσι καὶ αἱ ἕξεις· τῶν μὲν
γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοί
ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα, τῶν ἕξεων δὲ τῆς
ἀρχῆς, καθ' ἕκαστα δὲ ἡ πρόσθεσις οὐ γνώριμος,
ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀρρωστιῶν· ἀλλ' ὅτι ἐφ' ἡμῖν ἦν
οὕτως ἢ μὴ οὕτω χρήσασθαι, διὰ τοῦτο ἑκούσιοι.
23 Ἀναλαβόντες δὲ περὶ ἑκάστης εἴπωμεν τίνες
εἰσὶ καὶ περὶ ποῖα καὶ πῶς· ἅμα δ' ἔσται δῆλον καὶ
vi πόσαι εἰσίν. καὶ πρῶτον περὶ ἀνδρείας. ὅτι μὲν
οὖν μεσότης ἐστὶ περὶ φόβους καὶ θάρρη, ἤδη

todo lo demás al fin. Sea, pues, que el fin, cualquiera que éste sea, no se le represente naturalmente a cada uno, sino que algo quede a la determinación del agente, sea que se trate de un fin natural, por el solo hecho de que el hombre bueno pone en obra voluntariamente los medios, la virtud es algo voluntario. Y el vicio, por consiguiente, no será menos voluntario, ya que para el malo igualmente hay en los actos una parte reservada a su iniciativa, aun dado que ninguna hubiera en el fin mismo. Si, por tanto, según se afirma, las virtudes son voluntarias, puesto que compartimos de algún modo la responsabilidad por nuestros hábitos, y según lo que somos tal es el fin que nos proponemos, voluntarios serán también los vicios, pues lo mismo pasa con respecto a ellos.

Hemos tratado hasta ahora de las virtudes en común, indicando su género esquemáticamente [al decir que son posiciones intermedias y hábitos], [7] así como de los actos de que se originan y que ellas pueden a su vez producir por su ejercicio de acuerdo con su naturaleza, y esto como la recta razón lo prescriba, y hemos dicho, en fin, que las virtudes dependen de nosotros y que son voluntarias.

No son, con todo, igualmente voluntarios los actos y los hábitos. De nuestros actos somos señores del principio al fin, con sólo que tengamos conciencia de los hechos particulares, mientras que de los hábitos lo somos sólo de su principio, no siendo ya después discernible cada adición por separado, tal como les pasa a los que están enfermos. Pero como en nosotros estaba usar de nuestras capacidades en este o en aquel sentido, por esto son aquéllos voluntarios.

Emprendiendo ahora el análisis de cada virtud, digamos cuáles son, a qué se aplican y de qué manera, con lo cual se tornará claro al mismo tiempo cuántas son. Y primero de la valentía.

VI

Hemos puesto en claro con antelación que la valentía es el término medio en los miedos y osadías. Evidente es, por otra

2 φανερὸν γεγένηται· φοβούμεθα δὲ δηλονότι τὰ
φοβερά, ταῦτα δ' ἐστὶν ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν <τὰ>
κακά· διὸ καὶ τὸν φόβον ὁρίζονται προσδοκίαν
3 κακοῦ. φοβούμεθα μὲν οὖν πάντα τὰ κακά, οἷον
ἀδοξίαν πενίαν νόσον ἀφιλίαν θάνατον, ἀλλ' οὐ
περὶ πάντα δοκεῖ ὁ ἀνδρεῖος εἶναι· ἔνια γὰρ καὶ δεῖ
φοβεῖσθαι καὶ καλόν, τὸ δὲ μὴ αἰσχρόν, οἷον
ἀδοξίαν· ὁ μὲν γὰρ φοβούμενος ἐπιεικὴς καὶ
αἰδήμων, ὁ δὲ μὴ φοβούμενος ἀναίσχυντος· λέγεται
δ' ὑπό τινων ἀνδρεῖος κατὰ μεταφοράν· ἔχει γάρ
τι ὅμοιον τῷ ἀνδρείῳ· ἄφοβος γάρ τις καὶ ὁ
4 ἀνδρεῖος. πενίαν δ' ἴσως οὐ δεῖ φοβεῖσθαι οὐδὲ
νόσον, οὐδ' ὅλως ὅσα μὴ ἀπὸ κακίας μηδὲ δι'
αὐτόν. ἀλλ' οὐδ' ὁ περὶ ταῦτα ἄφοβος ἀνδρεῖος
(λέγομεν δὲ καὶ τοῦτον καθ' ὁμοιότητα)· ἔνιοι γὰρ
ἐν τοῖς πολεμικοῖς κινδύνοις δειλοὶ ὄντες ἐλευ-
θέριοί εἰσι καὶ πρὸς χρημάτων ἀποβολὴν εὐθαρσῶς
5 ἔχουσιν. οὐδὲ δὴ εἴ τις ὕβριν περὶ παῖδας καὶ
γυναῖκα φοβεῖται, ἢ φθόνον ἤ τι τῶν τοιούτων,
δειλός ἐστιν· οὐδ' εἰ θαρρεῖ μέλλων μαστιγοῦσθαι,
6 ἀνδρεῖος. περὶ ποῖα οὖν τῶν φοβερῶν ὁ ἀνδρεῖος;
ἢ περὶ τὰ μέγιστα; οὐθεὶς γὰρ ὑπομενετικώτερος
τῶν δεινῶν. φοβερώτατον δ' ὁ θάνατος· πέρας
γάρ, καὶ οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτ' ἀγαθὸν
7 οὔτε κακὸν εἶναι. δόξειε δ' ἂν οὐδὲ περὶ θάνατον
τὸν ἐν παντὶ ὁ ἀνδρεῖος εἶναι, οἷον ἐν θαλάττῃ ἢ
8 ἐν νόσοις. ἐν τίσιν οὖν; ἢ ἐν τοῖς καλλίστοις;

parte, que tememos las cosas temibles, y que éstas son, para decirlo en general, males, por lo cual se define el miedo como la expectación del mal. [8]

Mas así como tememos todos los males, tales como la infamia, la pobreza, la enfermedad, la privación de amigos, la muerte, así también el hombre valiente no parece que deba serlo con relación a todos ellos. Algunos hay que deben temerse, y el hacerlo así es noble y el no hacerlo es afrentoso, como la infamia; y el que la teme es hombre de honor y de vergüenza, mientras que el que no la teme es desvergonzado. No faltan quienes llamen a este tal valiente, pero es en sentido figurado, por cierta semejanza que hay entre él y el valiente, puesto que el valiente es también un hombre sin miedo.

En cuanto a la pobreza y la enfermedad, cierto es que no deben ser objeto de temor, como nada en general que no provenga del vicio o pueda sernos imputable. Mas con todo, el exento de miedo en tales cosas no es por eso valiente; y si lo llamamos así es por analogía, porque algunos hay que en los peligros de la guerra son cobardes, pero que son, por otra parte, liberales, y que en la pérdida de las riquezas mantienen un ánimo resuelto.

Ni tampoco el que teme los ultrajes que puedan recibir su mujer o sus hijos, o la envidia de los demás o algo semejante, es por ello cobarde; ni a la inversa, el que conserva su entereza cuando va a ser azotado es por ello valiente.

¿Con relación a cuáles de las cosas temibles será, pues, el valiente? ¿No lo es, en verdad, con relación a las mayores entre todas? Nadie hay que más que él sea capaz de soportar los males tremendos. El más temible de todos es la muerte, porque es el término final, y nada parece ya haber de bueno ni de malo para el muerto.

No obstante, el valiente no es aún el que sabe afrontar la muerte en cualesquiera circunstancias, por ejemplo en el mar o en la enfermedad. ¿En cuáles pues? Seguramente en las más be-

τοιοῦτοι δὲ οἱ ἐν πολέμῳ· ἐν μεγίστῳ γὰρ καὶ
9 καλλίστῳ κινδύνῳ. ὁμόλογοι δὲ τούτοις εἰσὶ καὶ
αἱ τιμαὶ αἱ ἐν ταῖς πόλεσι καὶ παρὰ τοῖς μονάρχοις.
10 κυρίως δὴ λέγοιτ' ἂν ἀνδρεῖος ὁ περὶ τὸν καλὸν
θάνατον ἀδεής, καὶ ὅσα θάνατον ἐπιφέρει ὑπόγυια
11 ὄντα· τοιαῦτα δὲ μάλιστα τὰ κατὰ πόλεμον. οὐ
μὴν ἀλλὰ καὶ ἐν θαλάττῃ καὶ ἐν νόσοις ἀδεὴς ὁ 1115 b
ἀνδρεῖος, οὐχ οὕτω δὲ ὡς οἱ θαλάττιοι· οἱ μὲν γὰρ
ἀπεγνώκασι τὴν σωτηρίαν καὶ τὸν θάνατον τὸν
τοιοῦτον δυσχεραίνουσιν, οἱ δὲ εὐέλπιδές εἰσι παρὰ
12 τὴν ἐμπειρίαν. ἅμα δὲ καὶ ἀνδρίζονται ἐν οἷς ἐστὶν
ἀλκὴ ἢ καλὸν τὸ ἀποθανεῖν· ἐν ταῖς τοιαύταις δὲ
φθοραῖς οὐθέτερον ὑπάρχει.
vii Τὸ δὲ φοβερὸν οὐ πᾶσι μὲν τὸ αὐτό, λέγομεν
δέ τι καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον. τοῦτο μὲν οὖν παντὶ
φοβερὸν τῷ γε νοῦν ἔχοντι, τὰ δὲ κατ' ἄνθρωπον
διαφέρει μεγέθει καὶ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον (ὁμοίως
2 δὲ καὶ τὰ θαρραλέα). ὁ δὲ ἀνδρεῖος ἀνέκπληκτος
ὡς ἄνθρωπος· φοβήσεται μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα,
ὡς δεῖ δέ, καὶ ὡς ὁ λόγος ὑπομενεῖ, τοῦ καλοῦ
3 ἕνεκα· τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς. ἔστι δὲ
μᾶλλον καὶ ἧττον ταῦτα φοβεῖσθαι, καὶ ἔτι τὰ μὴ
4 φοβερὰ ὡς τοιαῦτα φοβεῖσθαι. γίνεται δὲ τῶν
ἁμαρτιῶν ἡ μὲν ὅτι ὃ οὐ δεῖ, ἡ δὲ ὅτι οὐχ ὡς δεῖ,
ἡ δὲ ὅτι οὐχ ὅτε, ἤ τι τῶν τοιούτων· ὁμοίως δὲ
5 καὶ περὶ τὰ θαρραλέα. ὁ μὲν οὖν ἃ δεῖ καὶ οὗ
ἕνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος, καὶ ὡς δεῖ καὶ
ὅτε, ὁμοίως δὲ καὶ θαρρῶν, ἀνδρεῖος (κατ' ἀξίαν

llas. En la guerra se dan éstas, en el más grande y hermoso peligro. Lo confirman los honores discernidos en las ciudades libres y en las monarquías a los valientes en la guerra. Valiente será llamado, por tanto, en sentido eminente, el hombre sin miedo ante una bella muerte y ante peligros inminentes que traen consigo la muerte, los cuales se presentan sobre todo en la guerra.

Mas también en el mar y en la enfermedad está sin miedo el valiente, pero no a la manera de los hombres de mar, pues mientras aquél desespera de su salvación y lleva muy a mal este género de muerte, los otros están llenos de esperanza en razón de su experiencia. Y juntamente con esto, los hombres muestran valor en situaciones en que les es posible valerse de sus fuerzas o en que es hermoso morir; mas en semejantes desastres ni una ni otra condición se cumple.

VII

Lo temible no es lo mismo para todos. Y de ciertas cosas decimos que están por encima del hombre; cosas temerosas para todo hombre de juicio. Mas las cosas temerosas a la medida del hombre difieren en magnitud y en el ser más y menos, y así también las cosas que inspiran osadía.

El valiente es tan impávido cuanto un hombre puede serlo. Podrá temer inclusive las cosas que no exceden al hombre; pero les hará frente como debe y como lo dicta la razón y por un motivo noble, pues tal es el fin de la virtud.

En el temer tales males puede haber más y menos, y aun puede suceder que lo que no es de temer se tema como si lo fuese. Los errores de esta especie provienen de que tememos lo que no hay que temer, o lo tememos de manera indebida, o en el momento en que no hay por qué, o por otro engaño análogo; y otro tanto pasa con lo que nos inspira osadía. Pero el que hace frente a lo que debe, así pueda temerlo, y por un motivo noble y como debe y cuando debe, y que con los mismos requisitos es osado, este tal es valiente. Condición es del valiente sufrir

γάρ, καὶ ὡς ἂν ὁ λόγος, πάσχει καὶ πράττει ὁ
6 ἀνδρεῖος· τέλος δὲ πάσης ἐνεργείας ἐστὶ τὸ κατὰ
τὴν ἕξιν, καὶ τῷ ἀνδρείῳ δή ἡ ‹δ'› ἀνδρεία καλόν·
τοιοῦτον δὴ καὶ τὸ τέλος, ὁρίζεται γὰρ ἕκαστον
τῷ τέλει· καλοῦ δὴ ἕνεκα ὁ ἀνδρεῖος ὑπομένει καὶ
7 πράττει τὰ κατὰ τὴν ἀνδρείαν)· τῶν δ' ὑπερ-
βαλλόντων ὁ μὲν τῇ ἀφοβίᾳ ἀνώνυμος (εἴρηται
δ' ἡμῖν ἐν τοῖς πρότερον ὅτι πολλά ἐστιν ἀνώνυμα),
εἴη δ' ἄν τις μαινόμενος ἢ ἀνάλγητος, εἰ μηθὲν
φοβοῖτο, μήτε σεισμὸν μήτε κύματα, καθάπερ
φασὶ τοὺς Κελτούς· ὁ δὲ τῷ θαρρεῖν ὑπερβάλλων
8 [περὶ τὰ φοβερὰ] θρασύς. δοκεῖ δὲ καὶ ἀλαζὼν
εἶναι ὁ θρασὺς καὶ προσποιητικὸς ἀνδρείας· ὡς
γοῦν ἐκεῖνος περὶ τὰ φοβερὰ ἔχει, οὕτως οὗτος
βούλεται φαίνεσθαι· ἐν οἷς οὖν δύναται, μιμεῖται·
9 διὸ καὶ εἰσὶν οἱ πολλοὶ αὐτῶν θρασύδειλοι· ἐν
τούτοις γὰρ θρασυνόμενοι τὰ φοβερὰ οὐχ ὑπο-
10 μένουσιν. ὁ δὲ τῷ φοβεῖσθαι ὑπερβάλλων δειλός·
καὶ γὰρ ἃ μὴ δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ, καὶ πάντα τὰ
τοιαῦτα ἀκολουθεῖ αὐτῷ. ἐλλείπει δὲ καὶ τῷ
θαρρεῖν· ἀλλ' ἐν ταῖς λύπαις ὑπερβάλλων μᾶλλον
11 καταφανής ἐστιν. δύσελπις δή τις ὁ δειλός, πάντα
γὰρ φοβεῖται· ὁ δ' ἀνδρεῖος ἐναντίως, τὸ γὰρ
12 θαρρεῖν εὐέλπιδος. περὶ ταὐτὰ μὲν οὖν ἐστὶν ὅ
τε δειλὸς καὶ ὁ θρασὺς καὶ ὁ ἀνδρεῖος, διαφόρως δ'
ἔχουσι πρὸς αὐτά· οἱ μὲν γὰρ ὑπερβάλλουσι καὶ
ἐλλείπουσιν, ὁ δὲ μέσως ἔχει καὶ ὡς δεῖ· καὶ οἱ
μὲν θρασεῖς προπετεῖς, καὶ βουλόμενοι πρὸ τῶν
κινδύνων ἐν αὐτοῖς δ' ἀφίστανται, οἱ δ' ἀνδρεῖοι ἐν
τοῖς ἔργοις ὀξεῖς, πρότερον δ' ἡσύχιοι.

y obrar dando a cada cosa el valor que tiene y como la razón lo ordena.

El fin de toda actividad es conforme al hábito correspondiente, y esto mismo acontece en el valiente. Bella cosa es la valentía y bello será de consiguiente su fin, pues por el fin se definen todas las cosas. Por motivo del bien glorioso el valiente afronta y obra todo lo que la valentía exige.

De los que se exceden, el que se excede en no temer no tiene nombre, según lo que antes hemos dicho que muchos hábitos carecen de nombre. Demente o insensible podríamos llamar a quien nada temiera, así fuese un terremoto o las olas, como se dice de los celtas. [9]

El que se excede en la osadía en las cosas que son de temer, es temerario. En ocasiones el temerario parece ser incluso un fanfarrón y simulador de la valentía. Lo que el valiente es realmente con relación a las cosas temibles, este otro quiere parecerlo, y hasta donde le es posible imita al primero. Los más de esta especie son por ello unos follones envalentonados, pues así como hacen ostentación de su temeridad en situaciones que no la piden, así por el contrario no saben arrostrar las cosas temerosas.

El que se excede en el temer es cobarde. Teme lo que no debe y como no debe, con todas las demás disposiciones viciosas concomitantes. Peca también por defecto en la osadía; pero es más conspicuo por su exceso de miedo en las situaciones aflictivas. El cobarde raya en la desesperación, porque de todo teme, y el valiente al contrario, porque el osar es indicio de la buena esperanza.

Con relación a las mismas cosas son, pues, el cobarde, el temerario y el valiente, pero se conducen diferentemente a su respecto. Aquéllos pecan por exceso y por defecto, en tanto que éste guarda el medio y el deber. Los temerarios se arrojan voluntariamente a los peligros, pero una vez en ellos retroceden, mientras que los valientes, serenos antes, extreman su energía en el momento de la acción.

13 Καθάπερ οὖν εἴρηται, ἡ ἀνδρεία μεσότης ἐστὶ περὶ θαρραλέα καὶ φοβερὰ ἐν οἷς εἴρηται, καὶ ὅτι καλὸν θαρρεῖ τε καὶ ὑπομένει, ἢ ὅτι αἰσχρὸν τὸ μή. τὸ δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα πενίαν ἢ ἔρωτα ἤ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ· μαλακία γὰρ τὸ φεύγειν τὰ ἐπίπονα, καὶ οὐχ ὅτι
viii καλὸν ὑπομένει, ἀλλὰ φεύγων κακόν. ἔστι μὲν οὖν ἡ ἀνδρεία τοιοῦτόν τι· λέγονται δὲ καὶ ἕτεραι κατὰ πέντε τρόπους, πρῶτον μὲν ἡ πολιτική· μάλιστα γὰρ ἔοικεν· δοκοῦσι γὰρ ὑπομένειν τοὺς κινδύνους οἱ πολῖται διὰ τὰ ἐκ τῶν νόμων ἐπιτίμια καὶ τὰ ὀνείδη καὶ διὰ τὰς τιμάς. καὶ διὰ τοῦτο ἀνδρειότατοι δοκοῦσιν εἶναι παρ' οἷς οἱ δειλοὶ
2 ἄτιμοι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι ἔντιμοι. τοιούτους δὲ καὶ Ὅμηρος ποιεῖ, οἷον τὸν Διομήδην καὶ τὸν Ἕκτορα·

Πουλυδάμας μοι πρῶτος ἐλεγχείην ἀναθήσει·

καὶ Διομήδης

Ἕκτωρ γάρ ποτε φήσει ἐνὶ Τρώεσσ' ἀγορεύων,
« Τυδείδης ὑπ' ἐμεῖο . .

3 ὡμοίωται δ' αὕτη μάλιστα τῇ πρότερον εἰρημένῃ, ὅτι δι' ἀρετὴν γίνεται (δι' αἰδῶ γὰρ) καὶ διὰ καλοῦ ὄρεξιν (τιμῆς γάρ) καὶ φυγὴν ὀνείδους, αἰσχροῦ
4 ὄντος. τάξαι δ' ἄν τις καὶ τοὺς ὑπὸ τῶν ἀρχόντων ἀναγκαζομένους εἰς ταὐτό· χείρους δ', ὅσῳ οὐ δι' αἰδῶ ἀλλὰ διὰ φόβον αὐτὸ δρῶσι, καὶ φεύγοντες οὐ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ τὸ λυπηρόν· ἀναγκάζουσι γὰρ οἱ κύριοι, ὥσπερ ὁ Ἕκτωρ·

ὃν δέ κ' ἐγὼν ἀπάνευθε μάχης πτώσσοντα νοήσω,
οὔ οἱ ἄρκιον ἐσσεῖται φυγέειν κύνας.

Según lo dicho, pues, la valentía es el término medio en las cosas que inspiran osadía o temor en las condiciones dichas, y las cuales cosas afronta y sufre el valiente porque el hacerlo es noble, y afrentoso el dejarlo de hacer. Darse la muerte por huir de la pobreza o por achaques de amor o por alguna aflicción no es propio del valiente, sino más bien del cobarde. Molicie es huir de los trabajos y arrostrar la muerte no porque es glorioso hacerlo, sino por escapar del mal.

VIII

Tal es pues, sobre poco más o menos, la valentía; pero de ella suelen enumerarse aún cinco especies secundarias.

La primera es el valor cívico, que más que otro alguno se asemeja a la valentía propiamente dicha. Los ciudadanos, como es notorio, afrontan los peligros a causa de las penas estatuidas por las leyes y de la afrenta consiguiente a la cobardía, así como por alcanzar los honores ofrecidos a la valentía. Por esta razón los pueblos más valientes se muestran ser aquellos en que los cobardes son tachados de ignominia, y distinguidos con honra los valientes. Tales nos los pinta Homero, como a Diomedes y a Héctor, de los cuales dice el último:

> Polidamas el primero me cargará de oprobio;[10]

y Diomedes:

> Héctor dirá algún día, arengando a los troyanos:
> Por mí el hijo de Tideo...[11]

Aseméjase esta especie de valentía a la que antes hemos descrito en que procede de la virtud, pues procede de vergüenza y de apetito de la honra, que es un objeto noble, y del aborrecimiento de la afrenta, que es cosa vergonzosa.

Podría ponerse en la misma clase a los que son obligados por sus jefes a mostrarse valientes; pero la verdad es que son inferiores, en cuanto que ejecutan los mismos actos no por vergüenza, sino por miedo y para evitar no el deshonor, sino la pena. A ello les fuerzan sus superiores, como Héctor al decir:

> Aquel a quien yo vea espantado huir de la batalla
> No estará seguro de escapar a los perros.[12]

5 καὶ οἱ προτάττοντες, κἂν ἀναχωρῶσι τύπτοντες,
τὸ αὐτὸ δρῶσι, καὶ οἱ πρὸ τῶν τάφρων καὶ τῶν 1116
τοιούτων παρατάττοντες· πάντες γὰρ ἀναγκάζου-
σιν. δεῖ δ' οὐ δι' ἀνάγκην ἀνδρεῖον εἶναι, ἀλλ' ὅτι
6 καλόν. δοκεῖ δὲ καὶ ἡ ἐμπειρία ἡ περὶ ἕκαστα
ἀνδρεία [τις] εἶναι· ὅθεν καὶ ὁ Σωκράτης ᾠήθη
ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν. τοιοῦτοι δὲ ἄλλοι
μὲν ἐν ἄλλοις, ἐν τοῖς πολεμικοῖς δ' οἱ στρατιῶται·
δοκεῖ γὰρ εἶναι πολλὰ κενὰ[3] τοῦ πολέμου, ἃ μάλιστα
συνεωράκασιν οὗτοι· φαίνονται δὴ ἀνδρεῖοι ὅτι
7 οὐκ ἴσασιν οἱ ἄλλοι οἷά ἐστιν. εἶτα ποιῆσαι καὶ
μὴ παθεῖν μάλιστα δύνανται ἐκ τῆς ἐμπειρίας,
δυνάμενοι χρῆσθαι τοῖς ὅπλοις καὶ τοιαῦτα ἔχοντες
ὁποῖα ἂν εἴη καὶ πρὸς τὸ ποιῆσαι καὶ πρὸς τὸ
8 μὴ παθεῖν κράτιστα. ὥσπερ οὖν ἀνόπλοις ὡπλι-
σμένοι μάχονται καὶ ἀθληταὶ ἰδιώταις· καὶ γὰρ ἐν
τοῖς τοιούτοις ἀγῶσιν οὐχ οἱ ἀνδρειότατοι μαχι-
μώτατοί εἰσιν, ἀλλ' οἱ μάλιστα ἰσχύοντες καὶ τὰ
9 σώματα ἄριστα ἔχοντες. οἱ στρατιῶται δὲ δειλοὶ
γίνονται ὅταν ὑπερτείνῃ ὁ κίνδυνος καὶ λείπωνται
τοῖς πλήθεσι καὶ ταῖς παρασκευαῖς· πρῶτοι γὰρ
φεύγουσι, τὰ δὲ πολιτικὰ μένοντα ἀποθνήσκει,

ὅπερ κἀπὶ τῷ Ἑρμαίῳ συνέβη. τοῖς μὲν γὰρ
αἰσχρὸν τὸ φεύγειν καὶ ὁ θάνατος τῆς τοιαύτης
σωτηρίας αἱρετώτερος· οἱ δὲ καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐκιν-
δύνευον ὡς κρείττους ὄντες, γνόντες δὲ φεύγουσι,
τὸν θάνατον μᾶλλον τοῦ αἰσχροῦ φοβούμενοι· ὁ δ'
10 ἀνδρεῖος οὐ τοιοῦτος.—καὶ τὸν θυμὸν δ' ἐπὶ τὴν
ἀνδρείαν ἀναφέρουσιν· ἀνδρεῖοι γὰρ εἶναι δοκοῦσι
καὶ οἱ διὰ θυμὸν ὥσπερ τὰ θηρία ἐπὶ τοὺς τρώ-

Lo mismo hacen quienes ponen a algunos en primera línea y azotan a los que retroceden, o que colocan a otros ante los fosos u otros obstáculos similares: todos ellos están ejerciendo coacción. Mas el valiente es menester que lo sea no por coacción, sino porque es bello serlo.

La experiencia adquirida en ciertos peligros pasa también por valentía; y de ahí que Sócrates pensase que la valentía es un saber.[13] Unos exhiben este valor en unas circunstancias, otros en otras; los soldados en las cosas de la guerra. Muchas falsas alarmas, a lo que parece, hay en la guerra, de las cuales estos hombres tienen la más amplia visión, dando la apariencia de valientes para los demás que no saben lo que hay. A causa de su experiencia son capaces en grado máximo de hacer daño al enemigo sin sufrirlo ellos, hábiles como son en el uso de sus armas, y en su equipo tienen las que son mejores tanto para el ataque como para la defensa. Casi podría decirse que combaten como armados contra inermes y como atletas profesionales contra aficionados, pues aun en las luchas de pugilato no son los más valientes los que pelean mejor, sino los más fuertes y cuyo cuerpo está en mejores condiciones. Y vuélvense cobardes los soldados cuando el peligro apremia y se ven inferiores en número y equipo, siendo entonces los primeros en huir, mientras las tropas civiles mueren en su puesto, como sucedió en el templo de Hermes.[14] Pues a los civiles la huída les es cosa afrentosa, y la muerte preferible a ese género de salvación, en tanto que los soldados, que al principio afrontan el peligro considerándose superiores, huyen al darse cuenta que no es así, temiendo más la muerte que el deshonor. El valiente no es por cierto así.

Suele también adscribirse el coraje a la valentía, teniéndose por valientes a quienes obran a impulsos del coraje, semejantes a fieras que se precipitan contra quienes las hieren. Esta confusión

σαντας φερόμενα, ὅτι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι θυμοειδεῖς
(ἰτητικώτατον γὰρ ὁ θυμὸς πρὸς τοὺς κινδύνους)·
ὅθεν καὶ Ὅμηρος "σθένος ἔμβαλε θυμῷ" καὶ
"μένος καὶ θυμὸν ἔγειρε" καὶ "δριμὺ δ' ἀνὰ ῥῖνας
μένος" καὶ "ἔζεσεν αἷμα"· πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα
ἔοικε σημαίνειν τὴν τοῦ θυμοῦ ἔγερσιν καὶ ὁρμήν.
11 οἱ μὲν οὖν ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλὸν πράττουσιν, ὁ δὲ
θυμὸς συνεργεῖ αὐτοῖς· τὰ θηρία δὲ διὰ λύπην· διὰ
γὰρ τὸ πληγῆναι, ἢ διὰ τὸ φοβεῖσθαι, ἐπεὶ ἐάν γε
ἐν ὕλῃ [ἢ ἐν ἕλει] ᾖ, οὐ προσέρχονται. οὐ δή
ἐστιν ἀνδρεῖα διὰ τὸ ὑπ' ἀλγηδόνος καὶ θυμοῦ
ἐξελαυνόμενα πρὸς τὸν κίνδυνον ὁρμᾶν, οὐθὲν τῶν
δεινῶν προορῶντα, ἐπεὶ οὕτω γε κἂν οἱ ὄνοι
ἀνδρεῖοι εἶεν πεινῶντες· τυπτόμενοι γὰρ οὐκ ἀφ- 1117 a
ίστανται τῆς νομῆς. (καὶ οἱ μοιχοὶ δὲ διὰ τὴν
12 ἐπιθυμίαν τολμηρὰ πολλὰ δρῶσιν.) [οὐ δή ἐστιν
ἀνδρεῖα τὰ δι' ἀλγηδόνος ἢ θυμοῦ ἐξελαυνόμενα
πρὸς τὸν κίνδυνον.] φυσικωτάτη δ' ἔοικεν ἡ
διὰ τὸν θυμὸν εἶναι, καὶ προσλαβοῦσα προαίρεσιν
καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἀνδρεία εἶναι. καὶ οἱ ἄνθρωποι
δὲ ὀργιζόμενοι μὲν ἀλγοῦσι, τιμωρούμενοι δ' ἥδον-
ται· οἱ δὲ διὰ ταῦτα μαχόμενοι μάχιμοι μέν, οὐκ
ἀνδρεῖοι δέ· οὐ γὰρ διὰ τὸ καλὸν οὐδ' ὡς ὁ λόγος,
13 ἀλλὰ διὰ πάθος· παραπλήσιον δ' ἔχουσί τι.—οὐδὲ
δὴ οἱ εὐέλπιδες ὄντες ἀνδρεῖοι· διὰ γὰρ τὸ πολ-
λάκις καὶ πολλοὺς νενικηκέναι θαρροῦσιν ἐν τοῖς
κινδύνοις. παρόμοιοι δέ, ὅτι ἄμφω θαρραλέοι·
ἀλλ' οἱ μὲν ἀνδρεῖοι διὰ τὰ πρότερον εἰρημένα θαρ-
ραλέοι, οἱ δὲ διὰ τὸ οἴεσθαι κρείττους εἶναι καὶ
14 μηθὲν ἂν παθεῖν (τοιοῦτον δὲ ποιοῦσι καὶ οἱ

es debida a que los valientes son también animosos y a que nada hay como el ardor del ánimo que sea tan impetuoso en presencia del peligro. De ahí que Homero[15] diga:

> Depositó la fuerza en su ánimo;

y

> Despertó su ira y su ánimo;

y

> La furia reventó por las narices;

y

> Hervíale la sangre.

Todas estas expresiones y otras semejantes parecen significar el despertar y empuje del coraje.

Sin embargo, los valientes obran por un motivo noble, y el coraje no hace sino ayudarles. Las fieras, en cambio, obran bajo la influencia del dolor, porque atacan cuando se sienten heridas o están temerosas; pero mientras están en sus selvas o pantanos no se acercan al hombre. No son, por tanto, valientes por lanzarse contra el peligro a impulsos del dolor o el coraje y sin prever ninguno de los peligros que las esperan, porque de ese modo serían también valientes los asnos hambrientos, que no porque les den de palos se apartan de la pastura. Y también los adúlteros se atreven a muchas cosas por su concupiscencia.

No consiste, pues, la valentía en lanzarse al peligro a moción del dolor o el coraje. Y con todo, la valentía motivada por el coraje es al parecer la más natural, y cuando lleva anexa la elección y la conciencia del fin, es verdadera valentía. Como la cólera es en los hombres un sentimiento doloroso y la venganza placentero, los que por estas pasiones combaten son combativos, pero no valientes, pues no proceden por un motivo noble ni de conformidad con la razón, sino con la pasión; mas sin embargo, algo tienen de común con los valientes.

Tampoco son valientes los que lo son por estar llenos de esperanza, y que por haber vencido a muchos y en muchas ocasiones, confían en el momento del peligro. Aseméjanse, no obstante, a los valientes en que a unos y otros anima la osadía; pero en tanto que los valientes son osados por los motivos antes dichos, estos otros lo son por creerse los más fuertes y por estimar que ningún daño pueden recibir. (Lo mismo hacen los ebrios: muy

μεθυσκόμενοι, εὐέλπιδες γὰρ γίνονται). ὅταν δὲ
αὐτοῖς μὴ συμβῇ τοιαῦτα, φεύγουσιν· ἀνδρείου δ'
ἦν τὰ φοβερὰ ἀνθρώπῳ ὄντα καὶ φαινόμενα ὑπο-
15 μένειν, ὅτι καλόν, καὶ αἰσχρὸν τὸ μή. διὸ καὶ
ἀνδρειοτέρου δοκεῖ εἶναι τὸ ἐν τοῖς αἰφνιδίοις
φόβοις ἄφοβον καὶ ἀτάραχον εἶναι ἢ ἐν τοῖς προ-
δήλοις· ἀπὸ ἕξεως γὰρ μᾶλλον, [ἢ καὶ] ὅτι ἧττον
ἐκ παρασκευῆς· τὰ προφανῆ μὲν γὰρ κἂν ἐκ
λογισμοῦ καὶ λόγου τις προέλοιτο, τὰ δ' ἐξαίφνης
16 κατὰ τὴν ἕξιν.—ἀνδρεῖοι δὲ φαίνονται καὶ οἱ
ἀγνοοῦντες, καὶ εἰσιν οὐ πόρρω τῶν εὐελπίδων,
χείρους δ' ὅσῳ ἀξίωμα οὐδὲν ἔχουσιν, ἐκεῖνοι δέ,
διὸ καὶ μένουσί τινα χρόνον· οἱ δ' ἠπατημένοι, ἐὰν
γνῶσιν ὅτι ἕτερον ἢ ὑποπτεύσωσι, φεύγουσιν·
ὅπερ οἱ Ἀργεῖοι ἔπαθον περιπεσόντες τοῖς Λάκωσιν
17 ὡς Σικυωνίοις.—οἵ τε δὴ ἀνδρεῖοι εἴρηνται ποῖοί
τινες, καὶ οἱ δοκοῦντες ἀνδρεῖοι.
ix Περὶ θάρρη δὲ καὶ φόβους ἡ ἀνδρεία οὖσα οὐχ
ὁμοίως περὶ ἄμφω ἐστίν, ἀλλὰ μᾶλλον περὶ τὰ
φοβερά· ὁ γὰρ ἐν τούτοις ἀτάραχος καὶ περὶ ταῦθ'
ὡς δεῖ ἔχων ἀνδρεῖος μᾶλλον ἢ ὁ περὶ τὰ θαρραλέα.
τῷ δὴ τὰ λυπηρὰ ὑπομένειν, ὡς εἴρηται, ἀνδρεῖοι
2 λέγονται. διὸ καὶ ἐπίλυπον ἡ ἀνδρεία· καὶ δικαίως
ἐπαινεῖται, χαλεπώτερον γὰρ τὰ λυπηρὰ ὑπομένειν
3 ἢ τῶν ἡδέων ἀπέχεσθαι. οὐ μὴν ἀλλὰ δόξειεν ἂν 1117 b
εἶναι τὸ κατὰ τὴν ἀνδρείαν τέλος ἡδύ, ὑπὸ τῶν
κύκλῳ δ' ἀφανίζεσθαι, οἷον κἂν τοῖς γυμνικοῖς

esperanzados están en ese estado.) Pero en cuanto les acontecen las cosas de otro modo, emprenden la fuga. Mas lo propio del valiente es afrontar las cosas que son y que parecen temibles para el hombre, y por el motivo formal de que es glorioso hacerlo y afrentoso no hacerlo. Por esto es señal de mayor valentía mantenerse impávido e imperturbable en los temores súbitos que en los que son patentes de antemano, como que la valentía procede más del hábito y menos de la preparación. Los peligros que se muestran con anterioridad, cualquiera podría aceptarlos por cálculo y razonamiento, pero los repentinos sólo por hábito.

Los ignorantes del peligro dan también la apariencia de valientes, y en verdad no están muy distantes de los esperanzados, siéndoles inferiores, sin embargo, en que no tienen confianza en su superioridad, y los otros sí. Y por esto los unos aguantan algún tiempo, en tanto que los otros, así que se aperciben de que se han engañado y que las cosas son de otro modo de como suponían, emprenden la huída, como les pasó a los argivos cuando cayeron sobre los lacedemonios tomándolos por sicionios.[16] Y con esto queda dicho cuáles son los valientes y cuáles tienen sólo la apariencia de valientes.

IX

Por más que la materia de la valentía sean las osadías y los temores, no lo son ambas cosas por igual, sino más bien las cosas de temer. El que en éstas es imperturbable y está dispuesto con relación a ellas como conviene, es valiente con mayor propiedad que si mantiene estas disposiciones en las cosas que inspiran osadía. Según hemos dicho, los valientes son llamados así por soportar las cosas penosas; y por esto, por ser la valentía cosa penosa, es con justicia objeto de alabanza, pues más difícil es soportar las cosas penosas que apartarse de las placenteras.

No obstante, puede creerse con razón que el fin a que tiende la valentía es placentero, sino que lo oscurecen las circunstancias, como pasa en las luchas gimnásticas. Para los pugilistas, en efecto,

ἀγῶσι γίνεται· τοῖς γὰρ πύκταις τὸ μὲν τέλος ἡδύ,
οὗ ἕνεκα, ὁ στέφανος καὶ αἱ τιμαί, τὸ δὲ τύπτεσθαι
ἀλγεινόν, εἴπερ σάρκινοι, καὶ λυπηρὸν καὶ πᾶς ὁ
πόνος· διὰ δὲ τὸ πολλὰ ταῦτ' εἶναι, μικρὸν ὂν τὸ
4 οὗ ἕνεκα οὐδὲν ἡδὺ φαίνεται ἔχειν. εἰ δὴ τοιοῦτόν
ἐστι καὶ τὸ περὶ τὴν ἀνδρείαν, ὁ μὲν θάνατος καὶ
τὰ τραύματα λυπηρὰ τῷ ἀνδρείῳ καὶ ἄκοντι ἔσται,
ὑπομενεῖ δὲ αὐτὰ ὅτι καλόν, ἢ ὅτι αἰσχρὸν τὸ μή.
καὶ ὅσῳ ἂν μᾶλλον τὴν ἀρετὴν ἔχῃ πᾶσαν καὶ
εὐδαιμονέστερος ᾖ, μᾶλλον ἐπὶ τῷ θανάτῳ λυπή-
σεται· τῷ τοιούτῳ γὰρ μάλιστα ζῆν ἄξιον, καὶ
οὗτος μεγίστων ἀγαθῶν ἀποστερεῖται εἰδώς· λυπη-
ρὸν δὲ τοῦτο. ἀλλ' οὐδὲν ἧττον ἀνδρεῖος, ἴσως δὲ
καὶ μᾶλλον, ὅτι τὸ ἐν τῷ πολέμῳ καλὸν ἀντ'
5 ἐκείνων αἱρεῖται. οὐ δὴ ἐν ἁπάσαις ταῖς ἀρεταῖς
τὸ ἡδέως ἐνεργεῖν ὑπάρχει, πλὴν ἐφ' ὅσον τοῦ
6 τέλους ἐφάπτεται. στρατιώτας δ' οὐδὲν ἴσως
κωλύει μὴ τοὺς τοιούτους κρατίστους εἶναι, ἀλλὰ
τοὺς ἧττον μὲν ἀνδρείους, ἄλλο δ' ἀγαθὸν μηδὲν
ἔχοντας· ἕτοιμοι γὰρ οὗτοι πρὸς τοὺς κινδύνους,
καὶ τὸν βίον πρὸς μικρὰ κέρδη καταλλάττονται.
7 περὶ μὲν οὖν ἀνδρείας ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω· τί δ'
ἐστίν, οὐ χαλεπὸν τύπῳ γε περιλαβεῖν ἐκ τῶν
εἰρημένων.

X Μετὰ δὲ ταύτην περὶ σωφροσύνης λέγωμεν·
δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ
ἀρεταί. ὅτι μὲν οὖν μεσότης ἐστὶ περὶ ἡδονὰς ἡ
σωφροσύνη, εἴρηται ἡμῖν (ἧττον γὰρ καὶ οὐχ
ὁμοίως ἐστὶ περὶ τὰς λύπας)· ἐν τοῖς αὐτοῖς δὲ

es placentero el fin por que combaten, o sea la corona y los honores, pero el golpearse, siendo como son de carne, es doloroso y aflictivo, como todo el trabajo que llevan; y como son muchas las penas y pequeño el fin, nada parece tener éste de agradable. Y si otro tanto pasa en la virtud de la valentía, cierto es que el valiente tendrá por penosas y contra su voluntad la muerte y las heridas, pero las soportará, no obstante, porque es glorioso hacerlo y afrentoso no hacerlo. Más aún: mientras mejor posea la virtud completa y más dichoso sea, más se entristecerá por la muerte. Para un hombre de esta especie la vida es lo más valioso, y bien sabe él que va a ser privado de los mayores bienes, cosa aflictiva en verdad. Y sin embargo, no por ello será menos valiente, y aun puede ser que lo sea más, ya que prefiere a aquellos bienes el honor en la guerra. No en todas las virtudes, por tanto, es agradable su ejercicio, como no sea en la consecución del fin.

Nada impide, por lo demás, que semejantes hombres no sean los mejores soldados, sino otros menos valientes y que ningún otro bien tienen, porque estos tales prontos están a arrostrar los peligros y a trocar la vida por un salario miserable.

Baste, pues, con lo dicho, sobre la valentía, cuya naturaleza, después de lo que queda expuesto, no será difícil comprender en general.

X

Después de ella hablemos de la templanza. Ambas son, a lo que parece, las virtudes de las partes irracionales del alma.

Hemos dicho ya que la templanza es el término medio en los placeres. Con los pesares tiene también que ver, aunque menos y diferentemente. El desenfreno, por su parte, se manifiesta tam-

καὶ ἡ ἀκολασία φαίνεται. περὶ ποίας οὖν τῶν
2 ἡδονῶν, νῦν ἀφορίσωμεν. διῃρήσθωσαν δὴ αἱ
ψυχικαὶ καὶ αἱ σωματικαί, οἷον φιλοτιμία, φιλο-
μάθεια· ἑκάτερος γὰρ τούτων χαίρει οὗ φιλητικός
ἐστιν οὐθὲν πάσχοντος τοῦ σώματος, ἀλλὰ μᾶλλον
τῆς διανοίας· οἱ δὲ περὶ τὰς τοιαύτας ἡδονὰς οὔτε
σώφρονες οὔτε ἀκόλαστοι λέγονται. ὁμοίως δ'
οὐδ' οἱ περὶ τὰς ἄλλας ὅσαι μὴ σωματικαί εἰσιν·
τοὺς γὰρ φιλομύθους καὶ διηγητικοὺς καὶ περὶ τῶν
τυχόντων κατατρίβοντας τὰς ἡμέρας ἀδολέσχας,
ἀκολάστους δ' οὐ λέγομεν, οὐδὲ τοὺς λυπουμένους 1118 a
3 ἐπὶ χρήμασιν ἢ φίλοις. περὶ δὴ τὰς σωματικὰς
εἴη ἂν ἡ σωφροσύνη, οὐ πάσας δὲ οὐδὲ ταύτας· οἱ
γὰρ χαίροντες τοῖς διὰ τῆς ὄψεως, οἷον χρώμασι
καὶ σχήμασι καὶ γραφῇ, οὔτε σώφρονες οὔτε ἀ-
κόλαστοι λέγονται· καίτοι δόξειεν ἂν εἶναι καὶ ὡς
δεῖ χαίρειν καὶ τούτοις, καὶ καθ' ὑπερβολὴν καὶ
4 ἔλλειψιν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ τὴν ἀκοήν·
τοὺς γὰρ ὑπερβεβλημένως χαίροντας μέλεσιν ἢ
ὑποκρίσει οὐθεὶς ἀκολάστους λέγει, οὐδὲ τοὺς ὡς
5 δεῖ σώφρονας. οὐδὲ τοὺς περὶ τὴν ὀσμήν, πλὴν
κατὰ συμβεβηκός· τοὺς γὰρ χαίροντας μήλων ἢ
ῥόδων ἢ θυμιαμάτων ὀσμαῖς οὐ λέγομεν ἀκολάστους
ἀλλὰ μᾶλλον τοὺς μύρων καὶ ὄψων· χαίρουσι γὰρ
τούτοις οἱ ἀκόλαστοι, ὅτι διὰ τούτων ἀνάμνησις
6 γίνεται αὐτοῖς τῶν ἐπιθυμητῶν. ἴδοι δ' ἄν τις
καὶ τοὺς ἄλλους, ὅταν πεινῶσι, χαίροντας ταῖς
τῶν βρωμάτων ὀσμαῖς· τὸ δὲ τοιούτοις χαίρειν

bién en las mismas cosas. Con qué placeres guarde relación la templanza, lo determinaremos ahora.

Dividamos los placeres en placeres del cuerpo y del alma, como son el apetito de honor y el afán de saber. El que ama una u otra cosa recibe gozo de la que ama, y sin embargo, el cuerpo no experimenta nada, sino más bien el alma.

Los que se dan a tales placeres no se llaman ni temperantes ni desenfrenados; y lo propio pasa en todos los otros placeres que no son corporales. No llamamos desenfrenados, sino charlatanes, a los amantes de oír y contar cuentos, y que se pasan la jornada ocupados en los chismes del día, como tampoco damos aquel nombre a los que se afligen por la pérdida del dinero o de los amigos.

La templanza, por tanto, se refiere a los placeres corporales, mas ni siquiera a todos ellos. No se llama temperantes ni desenfrenados a quienes se gozan en los placeres de la vista, como en los colores, las formas y la pintura, por más que aun en esta materia podría pensarse que hay una manera conveniente de gozar y que puede pecarse por exceso y por defecto. Lo mismo pasa en los placeres del oído: nadie llamaría desenfrenados a quienes toman excesivo deleite en la música o el teatro, ni temperantes a quienes en esto guardan la conveniencia. Ni tampoco en los placeres del olfato, a no ser por asociación. No llamamos desenfrenados a quienes toman deleite en el olor de las manzanas, de las rosas o del incienso, sino que más bien reservaríamos aquel nombre para los que se complacen en los olores que despiden los perfumes o los platillos delicados; gózanse en ellos los desenfrenados porque gracias a ellos les viene el recuerdo de sus concupiscencias. Otros hay, como cualquiera puede observar, que cuando tienen hambre se gozan en los olores de los manjares. Gozarse en estas cosas, hablando en general, es propio del desenfrenado, porque en ellas están puestos sus deseos.

7 ἀκολάστου· τούτῳ γὰρ ἐπιθυμητὰ ταῦτα. οὐκ
ἔστι δὲ οὐδὲ τοῖς ἄλλοις ζῴοις κατὰ ταύτας τὰς
αἰσθήσεις ἡδονὴ πλὴν κατὰ συμβεβηκός· οὐδὲ γὰρ
ταῖς ὀσμαῖς τῶν λαγωῶν αἱ κύνες χαίρουσιν, ἀλλὰ
τῇ βρώσει· τὴν δ' αἴσθησιν ἡ ὀσμὴ ἐποίησεν. οὐδ'
ὁ λέων τῇ φωνῇ τοῦ βοός, ἀλλὰ τῇ ἐδωδῇ· ὅτι δ'
ἐγγύς ἐστι, διὰ τῆς φωνῆς ᾔσθετο, καὶ χαίρειν δὴ
ταύτῃ φαίνεται. ὁμοίως δ' οὐδ' ἰδὼν " ἢ [εὑρὼν]
8 ἔλαφον ἢ ἄγριον αἶγα," ἀλλ' ὅτι βορὰν ἕξει. περὶ
τὰς τοιαύτας δὴ ἡδονὰς ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀ-
κολασία ἐστὶν ὧν καὶ τὰ λοιπὰ ζῷα κοινωνεῖ, ὅθεν
ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται· αὗται δ'
9 εἰσὶν ἁφὴ καὶ γεῦσις. φαίνονται δὲ καὶ τῇ γεύσει
ἐπὶ μικρὸν ἢ οὐθὲν χρῆσθαι· τῆς γὰρ γεύσεώς
ἐστιν ἡ κρίσις τῶν χυμῶν, ὅπερ ποιοῦσιν οἱ τοὺς
οἴνους δοκιμάζοντες καὶ τὰ ὄψα ἀρτύοντες· οὐ
πάνυ δὲ χαίρουσι τούτοις, ἢ οὐχ οἵ γε ἀκόλαστοι,
ἀλλὰ τῇ ἀπολαύσει, ἣ γίνεται πᾶσα δι' ἁφῆς καὶ
ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λε-
10 γομένοις. διὸ καὶ ηὔξατό τις ὀψοφάγος ὢν τὸν
φάρυγγα αὐτῷ μακρότερον γεράνου γενέσθαι, ὡς
11 ἡδόμενος τῇ ἁφῇ. κοινοτάτη δὴ τῶν αἰσθήσεων 1118 b
καθ' ἣν ἡ ἀκολασία· καὶ δόξειεν ἂν δικαίως ἐπονεί-
διστος εἶναι, ὅτι οὐχ ᾗ ἄνθρωποί ἐσμεν ὑπάρχει,
ἀλλ' ᾗ ζῷα. τὸ δὴ τοιούτοις χαίρειν καὶ μάλιστα
ἀγαπᾶν θηριῶδες· καὶ γὰρ αἱ ἐλευθεριώταται τῶν
διὰ τῆς ἁφῆς ἡδονῶν ἀφῄρηνται, οἷον αἱ ἐν τοῖς
γυμνασίοις διὰ τρίψεως καὶ τῆς θερμασίας γινό-
μεναι· οὐ γὰρ περὶ πᾶν τὸ σῶμα ἡ τοῦ ἀκολάστου
ἁφή, ἀλλὰ περί τινα μέρη.

xi Τῶν δ' ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν κοιναὶ δοκοῦσιν εἶναι,

En los demás animales tampoco se da el placer en las sensaciones de esta especie, a no ser por asociación. No se gozan los perros en los olores de las liebres, sino en devorarlas, por más que el olor les dé el sentimiento de ellas. El león tampoco se complace en el bramido del buey, sino en comérselo, sólo que por sentir por el bramido que está cerca su presa, parece gozarse en el bramido, del mismo modo que no se regocija porque vea o descubra un venado o una cabra salvaje, sino porque tendrá comida.

La templanza y el desenfreno se dan, no obstante, en los placeres en que participan también los demás animales, placeres que, debido a ello, ostentan su naturaleza servil y bestial, y que son los placeres del tacto y del gusto. Del gusto, por lo demás, poco o nada se sirven, porque propio es del gusto el discernimiento de los sabores, como hacen los que prueban los vinos y sazonan los manjares, pero no encuentran mucho placer en esto, o por lo menos no lo encuentran los desenfrenados. En lo que sí lo hallan es en el goce que tiene su cumplimiento total en el tacto, sea en las comidas y bebidas, o en los llamados placeres del amor. Por lo cual cierto glotón[17] deseaba tener el gaznate más largo que una grulla, dando a entender con ello que su placer estaba en el contacto.

Así pues, el sentido en que reside el desenfreno es el más universal de los sentidos, y con razón parece ser el más vituperado, como que lo tenemos no en cuanto somos hombres, sino en cuanto somos animales. Bestial es gozarse en los placeres de este género y amarlos sobre todas las cosas. Deben, con todo, ponerse aparte ciertos placeres del tacto, que son de todos los que convienen más a un hombre libre, como son los causados por el masaje en los gimnasios o por los baños tibios, como quiera que el placer del tacto en el desenfrenado no afecta a todo el cuerpo, sino a ciertas partes.

XI

De los deseos unos parecen ser comunes; otros particulares y adquiridos. Por ejemplo, el deseo del alimento es natural,

αἱ δ' ἴδιοι καὶ ἐπίθετοι. οἷον ἡ μὲν τῆς τροφῆς
φυσική· πᾶς γὰρ ἐπιθυμεῖ ὁ ἐνδεὴς ξηρᾶς ἢ ὑγρᾶς
τροφῆς, ὁτὲ δ' ἀμφοῖν, καὶ εὐνῆς, φησὶν Ὅμηρος,
ὁ νέος καὶ ἀκμάζων· τῆς δὲ τοιᾶσδε ἢ τοιᾶσδε
οὐκέτι πᾶς, οὐδὲ τῶν αὐτῶν· διὸ φαίνεται ἡμέτερον
2 εἶναι. οὐ μὴν ἀλλ' ἔχει γέ τι καὶ φυσικόν· ἕτερα
γὰρ ἑτέροις ἐστὶν ἡδέα, καὶ ἔνια πᾶσιν ἡδίω τῶν
3 τυχόντων. ἐν μὲν οὖν ταῖς φυσικαῖς ἐπιθυμίαις
ὀλίγοι ἁμαρτάνουσι καὶ ἐφ' ἕν, ἐπὶ τὸ πλεῖον· τὸ
γὰρ ἐσθίειν τὰ τυχόντα ἢ πίνειν ἕως ἂν ὑπερ-
πλησθῇ, ὑπερβάλλειν ἐστὶ τὸ κατὰ φύσιν τῷ
πλήθει· ἀναπληρώσεως γὰρ τῆς ἐνδείας ἡ φυσικὴ
ἐπιθυμία. διὸ λέγονται οὗτοι γαστρίμαργοι, ὡς
παρὰ τὸ δέον πληροῦντες αὐτήν· τοιοῦτοι δὲ
4 γίνονται οἱ λίαν ἀνδραποδώδεις. περὶ δὲ τὰς
ἰδίας τῶν ἡδονῶν πολλοὶ καὶ πολλαχῶς ἁμαρ-
τάνουσιν· τῶν γὰρ φιλοτοιούτων λεγομένων ἢ τῷ
χαίρειν οἷς μὴ δεῖ, ἢ τῷ μᾶλλον ἢ ὡς οἱ πολλοί,
ἢ μὴ ὡς δεῖ, κατὰ πάντα δ' οἱ ἀκόλαστοι ὑπερ-
βάλλουσιν· καὶ γὰρ χαίρουσιν ἐνίοις οἷς οὐ δεῖ
(μισητὰ γάρ), καὶ εἴ τισι δεῖ χαίρειν τῶν τοιούτων,
5 μᾶλλον ἢ δεῖ, καὶ ἢ ὡς οἱ πολλοὶ χαίρουσιν. ἡ
μὲν οὖν περὶ τὰς ἡδονὰς ὑπερβολὴ ὅτι ἀκολασία
καὶ ψεκτόν, δῆλον· περὶ δὲ τὰς λύπας οὐχ ὥσπερ
ἐπὶ τῆς ἀνδρείας τῷ ὑπομένειν λέγεται σώφρων
ἀκόλαστος δὲ τῷ μή, ἀλλ' ὁ μὲν ἀκόλαστος τῷ
λυπεῖσθαι μᾶλλον ἢ δεῖ ὅτι τῶν ἡδέων οὐ τυγχάνει
(καὶ τὴν λύπην δὲ ποιεῖ αὐτῷ ἡ ἡδονή), ὁ δὲ
σώφρων τῷ μὴ λυπεῖσθαι τῇ ἀπουσίᾳ [καὶ τῷ

porque cada uno lo desea cuando tiene de él necesidad, ora sea seco, ora sea húmedo, y algunas veces ambos. Y asimismo el joven y en la flor de sus años desea una compañera en su lecho, como dice Homero.[18] Pero no todos desean este alimento o aquella compañera, ni siempre las mismas cosas, por lo cual parece el deseo ser algo nuestro, por más que ciertamente tenga algo de natural, porque diferentes cosas son agradables a diferentes gentes, y algunas son más agradables para todos que otras cualesquiera.

En los deseos naturales pocos son los que yerran, y si lo hacen es sólo en un punto, o sea en el exceso. Comer y beber lo que sea hasta atiborrarnos, es exceder lo determinado por la naturaleza en cuanto a la cantidad, puesto que el deseo natural consiste sólo en henchir la necesidad. Los que proceden así se llaman glotones, como gentes que hinchen el vientre más de lo que sería menester, y suelen darse entre los que tienen una naturaleza en extremo servil.

En los deseos particulares, por lo contrario, son muchos y de muchas maneras los que yerran. Porque cuando se dice de algunos que son aficionados a esto o aquello, es o porque se deleitan en lo que no deben, o más de lo que lo hace la mayor parte, o de manera indebida. Ahora bien, según todas estas especificaciones se exceden los desenfrenados: ya se complacen en ciertas cosas que no deben y que son aborrecibles; ya también, en otras cuyo goce es lícito, se complacen en ellas más de lo que conviene o más de lo que lo hace la mayor parte. Es, en suma, manifiesto que el desenfreno es el exceso en los placeres, y que es vituperable.

Con respecto a los pesares, no pasa en esto como en la valentía; y así, no por soportarlos se dice de alguien que es temperante, ni desenfrenado por no soportarlos, sino que el desenfrenado es el que se aflige más de lo que conviene por no obtener las cosas placenteras, siendo el placer, por tanto, lo que le produce aflicción; y el temperante, por su parte, es el que no se aflige por la ausencia o la abstinencia de lo placentero.

ἀπέχεσθαι] τοῦ ἡδέος.
6 Ὁ μὲν οὖν ἀκόλαστος ἐπιθυμεῖ τῶν ἡδέων 1119 a
πάντων ἢ τῶν μάλιστα, καὶ ἄγεται ὑπὸ τῆς
ἐπιθυμίας ὥστε ἀντὶ τῶν ἄλλων ταῦθ' αἱρεῖσθαι·
διὸ καὶ λυπεῖται καὶ ἀποτυγχάνων καὶ ἐπιθυμῶν,
μετὰ λύπης γὰρ ἡ ἐπιθυμία· ἀτόπῳ δ' ἔοικε τὸ
7 δι' ἡδονὴν λυπεῖσθαι. ἐλλείποντες δὲ περὶ τὰς
ἡδονὰς καὶ ἧττον ἢ δεῖ χαίροντες οὐ πάνυ γίνονται·
οὐ γὰρ ἀνθρωπική ἐστιν ἡ τοιαύτη ἀναισθησία·
καὶ γὰρ τὰ λοιπὰ ζῷα διακρίνει τὰ βρώματα,
καὶ τοῖς μὲν χαίρει τοῖς δ' οὔ· εἰ δέ τῳ μηθέν
ἐστιν ἡδὺ μηδὲ διαφέρει ἕτερον ἑτέρου, πόρρω ἂν
εἴη τοῦ ἄνθρωπος εἶναι· οὐ τέτευχε δ' ὁ τοιοῦτος
8 ὀνόματος διὰ τὸ μὴ πάνυ γίνεσθαι. ὁ δὲ σώφρων
μέσως περὶ ταῦτ' ἔχει· οὔτε γὰρ ἥδεται οἷς
μάλιστα ὁ ἀκόλαστος, ἀλλὰ μᾶλλον δυσχεραίνει,
οὐθ' ὅλως οἷς μὴ δεῖ οὔτε σφόδρα τοιούτῳ οὐδενί,
οὔτ' ἀπόντων λυπεῖται οὐδ' ἐπιθυμεῖ, ἢ μετρίως
οὐδὲ μᾶλλον ἢ δεῖ οὐδ' ὅτε μὴ δεῖ, οὐδ' ὅλως
τῶν τοιούτων οὐθέν· ὅσα δὲ πρὸς ὑγίειάν ἐστιν
ἢ πρὸς εὐεξίαν ἡδέα ὄντα, τούτων ὀρέξεται
μετρίως καὶ ὡς δεῖ, καὶ τῶν ἄλλων ἡδέων μὴ
ἐμποδίων τούτοις ὄντων ἢ παρὰ τὸ καλὸν ἢ ὑπὲρ
τὴν οὐσίαν. ὁ γὰρ οὕτως ἔχων μᾶλλον ἀγαπᾷ
τὰς τοιαύτας ἡδονὰς τῆς ἀξίας· ὁ δὲ σώφρων οὐ
τοιοῦτος, ἀλλ' ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος.

El desenfrenado, pues, desea vivamente todos los placeres o los más atrayentes, y es arrastrado por su deseo al punto de preferirlos a todo lo demás. Por lo cual entristécese tanto por no alcanzarlos como simplemente por desearlos, como quiera que el deseo va acompañado de tristeza, por más que pueda parecer absurdo entristecerse por el deleite.

Difícilmente se hallarán los deficientes en los placeres, y que se deleiten en ellos menos de lo que conviene. Semejante insensibilidad no es humana. Aun los demás animales disciernen bien los alimentos, y en unos toman placer y en otros no. Si alguno hay para el cual nada sea placentero y que de una cosa a otra no haga en esto diferencia, semejante criatura debe estar muy distante de la condición humana; y como tal tipo difícilmente se hallará, no ha recibido nombre especial.

Con relación a todo esto el varón templado observa el término medio. No se complace en las cosas en que lo hace de preferencia el desenfrenado, antes muestra repugnancia por ellas; ni en general en aquellas otras en que no debe, ni vehementemente en nada semejante. De otra parte, no se aflige por la ausencia de placeres, ni los desea sino con moderación, ni más de lo que conviene, ni cuando no conviene, ni, en general, incurre en ninguno de tales excesos. Con medida y conveniencia deseará todas las cosas que, siendo agradables, contribuyen a la salud o al bienestar; y deseará también los otros placeres que no sean obstáculo a los bienes dichos o contra el decoro moral o sobre su fortuna. El que no observa estas condiciones, estima los placeres en más de lo que valen. No así el temperante, sino de acuerdo con la recta razón.

xii Ἑκουσίῳ δὲ μᾶλλον ἔοικεν ἡ ἀκολασία τῆς
δειλίας. ἡ μὲν γὰρ δι' ἡδονήν, ἡ δὲ διὰ λύπην,
2 ὧν τὸ μὲν αἱρετόν, τὸ δὲ φευκτόν· καὶ ἡ μὲν
λύπη ἐξίστησι καὶ φθείρει τὴν τοῦ ἔχοντος φύσιν,
ἡ δὲ ἡδονὴ οὐδὲν τοιοῦτον ποιεῖ· μᾶλλον δὴ
ἑκούσιον. διὸ καὶ ἐπονειδιστότερον· καὶ γὰρ
ἐθισθῆναι ῥᾷον πρὸς αὐτά· πολλὰ γὰρ ἐν τῷ βίῳ
τὰ τοιαῦτα, καὶ οἱ ἐθισμοὶ ἀκίνδυνοι, ἐπὶ δὲ τῶν
3 φοβερῶν ἀνάπαλιν. δόξειε δ' ἂν οὐχ ὁμοίως
ἑκούσιον ἡ δειλία εἶναι τοῖς καθ' ἕκαστον· αὐτὴ
μὲν γὰρ ἄλυπος, ταῦτα δὲ διὰ λύπην ἐξίστησιν,
ὥστε καὶ τὰ ὅπλα ῥίπτειν καὶ τἆλλα ἀσχημονεῖν·
4 διὸ καὶ δοκεῖ βίαια εἶναι. τῷ δ' ἀκολάστῳ ἀνά-
παλιν τὰ μὲν καθ' ἕκαστα ἑκούσια, ἐπιθυμοῦντι
γὰρ καὶ ὀρεγομένῳ, τὸ δ' ὅλον ἧττον· οὐθεὶς γὰρ
ἐπιθυμεῖ ἀκόλαστος εἶναι.

5 Τὸ δ' ὄνομα τῆς ἀκολασίας καὶ ἐπὶ τὰς παιδικὰς
ἁμαρτίας φέρομεν· ἔχουσι γάρ τινα ὁμοιότητα. 1119b
πότερον δ' ἀπὸ ποτέρου καλεῖται, οὐθὲν πρὸς τὰ
νῦν διαφέρει, δῆλον δ' ὅτι τὸ ὕστερον ἀπὸ τοῦ προ-
6 τέρου. οὐ κακῶς δ' ἔοικε μετενηνέχθαι· κεκο-
λάσθαι γὰρ δεῖ τὸ τῶν αἰσχρῶν ὀρεγόμενον καὶ
πολλὴν αὔξησιν ἔχον, τοιοῦτον δὲ μάλιστα ἡ
ἐπιθυμία καὶ ὁ παῖς· κατ' ἐπιθυμίαν γὰρ ζῶσι
καὶ τὰ παιδία, καὶ μάλιστα ἐν τούτοις ἡ τοῦ ἡδέος
ὄρεξις· εἰ οὖν μὴ ἔσται εὐπειθὲς καὶ ὑπὸ τὸ

XII

El desenfreno, al parecer, es más voluntario que la cobardía. El primero es motivado por el placer y la segunda por el dolor; ahora bien, el placer es deseable, y del dolor, por el contrario, debemos huir. El dolor, además, desquicia y estraga la naturaleza del que lo sufre, mientras que nada semejante produce el placer. Por esto el desenfreno es más voluntario, y digno, por tanto, de mayor reprensión.

Fácil cosa es acostumbrarse a los placeres. Muchos hay en la vida, y el habituarse a ellos está exento de peligro, mientras que lo contrario pasa con las cosas temibles.

Podría pensarse, sin embargo, que la cobardía no es igualmente voluntaria que sus manifestaciones concretas. En sí misma la cobardía es sin dolor; pero las circunstancias concretas ponen al hombre fuera de sí por la representación del dolor, al punto de hacerle arrojar las armas e incurrir en otras descomposturas, por todo lo cual la cobardía da la apariencia de ser forzada. En el desenfrenado, al contrario, los actos particulares son voluntarios, como quiera que son por él deseados y apetecidos, pero el conjunto lo es menos, pues nadie desea ser desenfrenado.

El nombre de desenfreno [19] lo aplicamos también a las faltas de los niños, a causa de cierta semejanza que tienen con el desenfreno en general. Cuál de los dos haya recibido su nombre de cuál, poco importa de momento, aunque es bien claro que el segundo deriva del primero. No sin razón, al parecer, se ha extendido en este caso el sentido de la voz. Menester es, en efecto, castigar todo apetito de cosas vergonzosas y que puede tener gran incremento; caracteres ambos que se encuentran sobre todo en el deseo y en el niño. De deseo viven los niños, y en ellos se ve más el apetito del placer. Si este apetito no se hace obediente y sujeto al principio directivo, muy lejos irá, porque en un ser

7 ἄρχον, ἐπὶ πολὺ ἥξει. ἄπληστος γὰρ ἡ τοῦ
ἡδέος ὄρεξις καὶ πανταχόθεν τῷ ἀνοήτῳ, καὶ ἡ
τῆς ἐπιθυμίας ἐνέργεια αὔξει τὸ συγγενές, κἂν
μεγάλαι καὶ σφοδραὶ ὦσι, καὶ τὸν λογισμὸν
ἐκκρούουσιν. διὸ δεῖ μετρίας εἶναι αὐτὰς καὶ
8 ὀλίγας, καὶ τῷ λόγῳ μηθὲν ἐναντιοῦσθαι—τὸ δὲ
τοιοῦτον εὐπειθὲς λέγομεν καὶ κεκολασμένον—,
ὥσπερ δὲ τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ
παιδαγωγοῦ ζῆν, οὕτω καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν κατὰ
9 τὸν λόγον. διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν
συμφωνεῖν τῷ λόγῳ. σκοπὸς γὰρ ἀμφοῖν τὸ
καλόν· καὶ ἐπιθυμεῖ ὁ σώφρων ὧν δεῖ καὶ ὡς δεῖ
10 καὶ ὅτε, οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος. ταῦτ'
οὖν ἡμῖν εἰρήσθω περὶ σωφροσύνης.

irracional es insaciable el apetito de placer y toma de dondequiera su incentivo, y el ejercicio del apetito acrece su tendencia innata, y si los deseos vienen a ser grandes y vehementes, cierran del todo la puerta al raciocinio. Así, es menester que los deseos sean moderados y pocos, y que en nada contraríen a la razón y es esto lo que entendemos por dócil y disciplinado. De la manera que el niño debe vivir según el mandamiento de su ayo, así también la parte concupiscible según la razón. En el hombre temperante la parte concupiscible debe concordar con la razón, pues ambas tiene por blanco lo honesto; y así, el varón templado desea lo que debe y cómo debe y cuándo debe, ya que así lo ordena la razón. Y he ahí lo que teníamos que decir sobre la templanza.

Δ

1 Λέγωμεν δ' ἑξῆς περὶ ἐλευθεριότητος. δοκεῖ
δὴ εἶναι περὶ χρήματα μεσότης· ἐπαινεῖται γὰρ
ὁ ἐλευθέριος οὐκ ἐν τοῖς πολεμικοῖς, οὐδ' ἐν οἷς
ὁ σώφρων, οὐδ' αὖ ἐν ταῖς κρίσεσιν, ἀλλὰ περὶ
δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν· μᾶλλον δ' ἐν τῇ δόσει.
χρήματα δὲ λέγομεν πάντα ὅσων ἡ ἀξία νομί-
2 σματι μετρεῖται. ἔστι δὲ καὶ ἡ ἀσωτία καὶ ἡ
ἀνελευθερία περὶ χρήματα ὑπερβολαὶ καὶ ἐλλείψεις·
3 καὶ τὴν μὲν ἀνελευθερίαν προσάπτομεν ἀεὶ τοῖς
μᾶλλον ἢ δεῖ περὶ χρήματα σπουδάζουσι, τὴν δ'
4 ἀσωτίαν ἐπιφέρομεν ἐνίοτε συμπλέκοντες· τοὺς
γὰρ ἀκρατεῖς καὶ εἰς ἀκολασίαν δαπανηροὺς
ἀσώτους καλοῦμεν· διὸ καὶ φαυλότατοι δοκοῦσιν
5 εἶναι, πολλὰς γὰρ ἅμα κακίας ἔχουσιν. οὐ δὲ
οἰκείως προσαγορεύονται· βούλεται γὰρ ἄσωτος
εἶναι ὁ ἕν τι κακὸν ἔχων, τὸ φθείρειν τὴν οὐσίαν·
ἄσωτος γὰρ ὁ δι' αὑτὸν ἀπολλύμενος, δοκεῖ δ'
ἀπώλειά τις αὑτοῦ εἶναι καὶ ἡ τῆς οὐσίας φθορά,
ὡς τοῦ ζῆν διὰ τούτων ὄντος. οὕτω δὴ τὴν ἀ-
6 σωτίαν ἐκδεχόμεθα. ὧν δ' ἐστὶ χρεία, ἔστι τούτοις
χρῆσθαι καὶ εὖ καὶ κακῶς, ὁ πλοῦτος δ' ἐστὶ τῶν
χρησίμων· ἑκάστῳ δ' ἄριστα χρῆται ὁ ἔχων τὴν
περὶ τοῦτο ἀρετήν· καὶ πλούτῳ δὴ χρήσεται ἄριστα

LIBRO IV

I

Hablemos ahora de la liberalidad, la cual parece ser la posición intermedia con relación a los bienes económicos. No es alabado el liberal en las cosas de la guerra, ni en las mismas cosas que el temperante, ni tampoco en las cosas tocantes a la judicatura, sino en la dación y percepción de bienes económicos, sobre todo en la dación. Bienes económicos llamamos a todas las cosas cuyo valor se mide por la moneda.

Con relación a estos bienes, la prodigalidad y la avaricia son excesos y defectos. La avaricia la imputamos siempre a los que se afanan por las riquezas más de lo que conviene. La prodigalidad, en cambio, la atribuimos a veces complicándola con otros vicios; y así, a los incontinentes y a los gastadores en sus desenfrenos los llamamos pródigos. Y por esta razón parecen éstos ser los peores de los hombres, como que tienen juntamente muchos vicios. Sin embargo, la denominación de pródigos que reciben no es del todo propia. El carácter de pródigo lo reclama el que tiene un vicio único: el de dilapidar su patrimonio, puesto que pródigo o perdido es el que se arruina por sí mismo; y una especie de ruina de sí mismo parece ser la disipación de la fortuna, como quiera que la vida depende de los bienes económicos. Este es el sentido que aceptamos de prodigalidad.

De los objetos que están para nuestro uso podemos usar bien y mal. La riqueza es uno de estos bienes útiles. De cada cosa se sirve lo mejor posible el que posee con respecto a ella la virtud apropiada; y por consiguiente, se servirá lo mejor po-

ὁ ἔχων τὴν περὶ τὰ χρήματα ἀρετήν· οὗτος δ'
7 ἐστὶν ὁ ἐλευθέριος. χρῆσις δ' εἶναι δοκεῖ χρη-
μάτων δαπάνη καὶ δόσις· ἡ δὲ λῆψις καὶ ἡ φυλακὴ
κτῆσις μᾶλλον. διὸ μᾶλλόν ἐστι τοῦ ἐλευθερίου
τὸ διδόναι οἷς δεῖ ἢ λαμβάνειν ὅθεν δεῖ καὶ μὴ
λαμβάνειν ὅθεν οὐ δεῖ. τῆς γὰρ ἀρετῆς μᾶλλον
τὸ εὖ ποιεῖν ἢ τὸ εὖ πάσχειν, καὶ τὰ καλὰ
8 πράττειν μᾶλλον ἢ τὰ αἰσχρὰ μὴ πράττειν· οὐκ
ἄδηλον δ' ὅτι τῇ μὲν δόσει ἕπεται τὸ εὖ ποιεῖν
καὶ τὰ καλὰ πράττειν, τῇ δὲ λήψει τὸ εὖ πάσχειν
ἢ μὴ αἰσχροπραγεῖν. καὶ ἡ χάρις τῷ διδόντι,
οὐ τῷ μὴ λαμβάνοντι, καὶ ὁ ἔπαινος δὲ μᾶλλον.
9 καὶ ῥᾷον δὲ τὸ μὴ λαβεῖν τοῦ δοῦναι· τὸ γὰρ
οἰκεῖον ἧττον προΐενται μᾶλλον ἢ οὐ λαμβάνουσι τὸ
10 ἀλλότριον. καὶ ἐλευθέριοι δὲ λέγονται οἱ διδόντες·
οἱ δὲ μὴ λαμβάνοντες οὐκ εἰς ἐλευθεριότητα
ἐπαινοῦνται, ἀλλ' οὐχ ἧττον εἰς δικαιοσύνην·
11 οἱ δὲ λαμβάνοντες οὐδ' ἐπαινοῦνται πάνυ. φιλοῦν-
ται δὲ σχεδὸν μάλιστα οἱ ἐλευθέριοι τῶν ἀπ'
12 ἀρετῆς· ὠφέλιμοι γάρ· τοῦτο δ' ἐν τῇ δόσει. αἱ
δὲ κατ' ἀρετὴν πράξεις καλαὶ καὶ τοῦ καλοῦ
ἕνεκα· καὶ ὁ ἐλευθέριος οὖν δώσει τοῦ καλοῦ
ἕνεκα. καὶ ὀρθῶς· οἷς γὰρ δεῖ καὶ ὅσα καὶ ὅτε,
13 καὶ τἆλλα ὅσα ἕπεται τῇ ὀρθῇ δόσει. καὶ ταῦτα
ἡδέως ἢ ἀλύπως· τὸ γὰρ κατ' ἀρετὴν ἡδὺ ἢ
14 ἄλυπον, ἥκιστα δὲ λυπηρόν. ὁ δὲ διδοὺς ὡς μὴ
δεῖ, ἢ μὴ τοῦ καλοῦ ἕνεκα ἀλλὰ διά τιν' ἄλλην
αἰτίαν, οὐκ ἐλευθέριος ἀλλ' ἄλλος τις ῥηθήσεται·
οὐδ' ὁ λυπηρῶς, μᾶλλον γὰρ ἕλοιτ' ἂν τὰ χρήματα
τῆς καλῆς πράξεως, τοῦτο δ' οὐκ ἐλευθερίου.
15 οὐδὲ λήψεται δὴ ὅθεν μὴ δεῖ· οὐ γάρ ἐστι τοῦ

sible de la riqueza el que posea la virtud en lo que atañe a la riqueza. Este es el liberal.

El uso de los bienes económicos consiste, a lo que parece, en el gasto y la donación, mientras que su percepción y custodia conciernen más bien a su adquisición. Por tanto, más propio es del liberal el dar a quien conviene que recibir de donde conviene o no recibir de donde no conviene. Lo propio de la virtud, en efecto, es antes hacer el bien que recibirlo, y ejecutar las bellas acciones más bien que dejar de hacer las vergonzosas. No es difícil ver que a la donación la acompaña el obrar bien y el hacer bellas acciones, en tanto que a la percepción le son concomitantes recibir el bien o no hacer una cosa vergonzosa. Y la gratitud se debe al dador, no al que se abstiene de tomar, y la alabanza más bien al primero. Más fácil es no tomar que dar, y menos inclinados están los hombres a dar lo propio que a no tomar lo ajeno. Son, pues, los dadores los que son llamados liberales. Los que se abstienen de tomar no son alabados por su liberalidad, aunque sí por su justicia. Los que reciben no por ello son precisamente alabados. Los liberales se hacen amar más quizá que todos los que se distinguen por su virtud, porque prestan servicios, y este servicio consiste en la dación.

Los actos en conformidad con la virtud son honestos y practicados por un motivo honesto. El liberal, por tanto, dará por un motivo honesto y rectamente, a quien conviene y cuanto y cuando conviene, y con todas las demás condiciones que acompañan a la dádiva recta. Y todo esto con placer o sin tristeza, pues el acto virtuoso es placentero o no triste, y en todo caso nunca será aflictivo. El que da a los que no conviene, o no por un motivo honesto, sino por alguna otra causa, no es liberal, sino que habrá que llamarle de algún otro modo. Tampoco es liberal el que da aflictivamente, pues mostraría con ello que prefiere las riquezas a la bella acción, lo cual no es propio del liberal.

El liberal no recibirá de donde no convenga, puesto que tal percepción no sería propia de quien no tiene en veneración las

16 μὴ τιμῶντος τὰ χρήματα ἡ τοιαύτη λῆψις. οὐκ
ἂν εἴη δὲ οὐδ' αἰτητικός· οὐ γάρ ἐστι τοῦ εὖ
17 ποιοῦντος εὐχερῶς εὐεργετεῖσθαι. ὅθεν δὲ δεῖ,
λήψεται, οἷον ἀπὸ τῶν ἰδίων κτημάτων, οὐχ ὡς 1120 b
καλὸν ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον, ὅπως ἔχῃ διδόναι.
οὐδ' ἀμελήσει τῶν οἰκείων, βουλόμενός γε διὰ
τούτων τισὶν ἐπαρκεῖν. οὐδὲ τοῖς τυχοῦσι δώσει,
ἵνα ἔχῃ διδόναι οἷς δεῖ καὶ ὅτε καὶ οὗ καλόν.
18 ἐλευθερίου δ' ἐστὶ σφόδρα καὶ τὸ ὑπερβάλλειν ἐν
τῇ δόσει, ὥστε καταλείπειν ἑαυτῷ ἐλάττω· τὸ
19 γὰρ μὴ βλέπειν ἐφ' ἑαυτὸν ἐλευθερίου. κατὰ
τὴν οὐσίαν δ' ἡ ἐλευθεριότης λέγεται· οὐ γὰρ ἐν
τῷ πλήθει τῶν διδομένων τὸ ἐλευθέριον, ἀλλ' ἐν τῇ
τοῦ διδόντος ἕξει, αὕτη δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν δίδωσιν.
οὐθὲν δὴ κωλύει ἐλευθεριώτερον εἶναι τὸν τὰ
20 ἐλάττω διδόντα, ἐὰν ἀπ' ἐλαττόνων διδῷ. ἐλευ-
θεριώτεροι δὲ εἶναι δοκοῦσιν οἱ μὴ κτησάμενοι
ἀλλὰ παραλαβόντες τὴν οὐσίαν· ἄπειροί τε γὰρ
τῆς ἐνδείας, καὶ πάντες ἀγαπῶσι μᾶλλον τὰ
αὑτῶν ἔργα, ὥσπερ οἱ γονεῖς καὶ οἱ ποιηταί.
πλουτεῖν δ' οὐ ῥᾴδιον τὸν ἐλευθέριον, μήτε λη-
πτικὸν ὄντα μήτε φυλακτικόν, προετικὸν δὲ καὶ
μὴ τιμῶντα δι' αὐτὰ τὰ χρήματα ἀλλ' ἕνεκα τῆς
21 δόσεως. διὸ καὶ ἐγκαλεῖται τῇ τύχῃ ὅτι οἱ
μάλιστα ἄξιοι ὄντες ἥκιστα πλουτοῦσιν. συμ-
βαίνει δ' οὐκ ἀλόγως τοῦτο· οὐ γὰρ οἷόν τε
χρήματ' ἔχειν μὴ ἐπιμελούμενον ὅπως ἔχῃ,
22 ὥσπερ οὐδ' ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐ μὴν δώσει γε οἷς
οὐ δεῖ οὐδ' ὅτε μὴ δεῖ, οὐδ' ὅσα ἄλλα τοιαῦτα·
οὐ γὰρ ἂν ἔτι πράττοι κατὰ τὴν ἐλευθεριότητα,

riquezas. Tampoco podría ser un solicitante, pues no es propio del bienhechor recibir fácilmente beneficios. De donde convenga, recibirá, por ejemplo de sus propias posesiones, y esto no como algo noble, sino como necesario, para tener de dónde dar. Ni será negligente con sus bienes, puesto que quiere con ellos subvenir a algunos. Ni dará a cualquiera, para que pueda dar a quien convenga y cuando y donde sea honesto el hacerlo.

Muy propio es del liberal excederse en la dádiva, al punto de dejar para él la menor parte, porque el no tener cuenta consigo es de hombre liberal.

La liberalidad se entiende según la fortuna. No está el ser liberal en la muchedumbre de las dádivas, sino en la disposición del dador, la cual le lleva a dar según su fortuna. Nada impide que sea más liberal el que da menos cosas, si las da de menores recursos.

Más liberales parecen ser los que no han adquirido por sí mismos su fortuna, sino que la han heredado, porque no tienen experiencia de la necesidad, a más de que todos aman más sus propias obras, como los padres y los poetas.

No es fácil que el liberal se enriquezca, porque no sabe ni recibir ni guardar, antes todo lo despide de sí, ni precia las riquezas por sí mismas, sino para dar. Por esto suele reprocharse a la fortuna el que los que más merecen ser ricos, lo sean menos. Esto, empero, no sucede sin razón, pues no es posible tener riquezas, así como otra cosa alguna, sin afanarse por tenerla.

Sin embargo, el liberal no dará a quien no convenga, ni cuando no convenga, y así en todo lo demás. De lo contrario no obraría ya según la liberalidad, puesto que habiendo gastado en

καὶ εἰς ταῦτα ἀναλώσας οὐκ ἂν ἔχοι εἰς ἃ δεῖ
23 ἀναλίσκειν. ὥσπερ γὰρ εἴρηται, ἐλευθέριός ἐστιν
ὁ κατὰ τὴν οὐσίαν δαπανῶν καὶ εἰς ἃ δεῖ· ὁ δ'
ὑπερβάλλων ἄσωτος. διὸ τοὺς τυράννους οὐ λέγο-
μεν ἀσώτους· τὸ γὰρ πλῆθος τῆς κτήσεως οὐ
δοκεῖ ῥᾴδιον εἶναι ταῖς δόσεσι καὶ ταῖς δαπάναις
24 ὑπερβάλλειν. τῆς ἐλευθεριότητος δὴ μεσότητος
οὔσης περὶ χρημάτων δόσιν καὶ λῆψιν, ὁ ἐλευ-
θέριος καὶ δώσει καὶ δαπανήσει εἰς ἃ δεῖ καὶ
ὅσα δεῖ, ὁμοίως ἐν μικροῖς καὶ μεγάλοις, καὶ
ταῦτα ἡδέως· καὶ λήψεται δ' ὅθεν δεῖ καὶ ὅσα
δεῖ. τῆς ἀρετῆς γὰρ περὶ ἄμφω οὔσης μεσότη-
τος, ποιήσει ἀμφότερα ὡς δεῖ· ἕπεται γὰρ τῇ
ἐπιεικεῖ δόσει ἡ τοιαύτη λῆψις, ἡ δὲ μὴ τοιαύτη
ἐναντία ἐστίν· αἱ μὲν οὖν ἑπόμεναι γίγνονται
ἅμα ἐν τῷ αὐτῷ, αἱ δ' ἐναντίαι δῆλον ὡς οὔ.
25 ἐὰν δὲ παρὰ τὸ δέον καὶ τὸ καλῶς ἔχον συμβαίνῃ
αὐτῷ ἀναλίσκειν, λυπήσεται, μετρίως δὲ καὶ ὡς
δεῖ· τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι
26 ἐφ' οἷς δεῖ καὶ ὡς δεῖ. καὶ εὐκοινώτητος δ'
27 ἐστὶν ὁ ἐλευθέριος εἰς χρήματα· δύναται γὰρ
ἀδικεῖσθαι, μὴ τιμῶν γε τὰ χρήματα, καὶ μᾶλλον
ἀχθόμενος εἴ τι δέον μὴ ἀνάλωσεν ἢ λυπούμενος
εἰ μὴ δέον τι ἀνάλωσε, καὶ τῷ Σιμωνίδου οὐκ
28 ἀρεσκόμενος. ὁ δ' ἄσωτος καὶ ἐν τούτοις
διαμαρτάνει· οὔτε γὰρ ἥδεται ἐφ' οἷς δεῖ οὐδὲ
ὡς δεῖ οὔτε λυπεῖται· ἔσται δὲ προϊοῦσι φανερώ-
29 τερον. εἴρηται δὴ ἡμῖν ὅτι ὑπερβολαὶ καὶ
ἐλλείψεις εἰσὶν ἡ ἀσωτία καὶ ἡ ἀνελευθερία, καὶ
ἐν δυσίν, ἐν δόσει καὶ λήψει· καὶ τὴν δαπάνην

esas cosas, no tendría ya para gastar en las que convenga. Como queda dicho, el liberal es el que gasta según su fortuna y en las cosas que conviene; el que se excede es pródigo. Por esta razón no llamamos pródigos a los tiranos, toda vez que la multitud de sus riquezas no puede ser excedida fácilmente, al parecer, por los dones y los gastos.

Siendo la liberalidad, pues, el término medio en la dación y percepción de los bienes económicos, el liberal dará y gastará en las cosas que convenga y cuanto convenga, lo mismo en las pequeñas que en las grandes —y todo esto placenteramente—, y recibirá de donde convenga y cuanto convenga. Siendo la virtud el término medio entre ambas acciones, el liberal hará ambas como convenga. A la donación adecuada la acompaña la percepción semejante; si fuese de otro modo, la percepción sería contraria a la donación. Si ambos actos se siguen consecuentemente, pueden darse a la vez en el mismo sujeto; si son contrarios, es manifiesto que no.

Cuando contrariamente a lo debido y a lo que está bien, le acontece al liberal gastar su dinero, se contristará, pero moderadamente y como conviene. Propio es de la virtud tomar placer y pena en las cosas que conviene y como conviene.

El liberal se acomoda fácilmente a todo en cuestiones de dinero. Expuesto está a sufrir injusticia, como quiera que no hace aprecio del dinero; y más se irrita de no haber gastado algo conveniente que se contrista de haber gastado algo no conveniente; y no le satisface la opinión de Simónides. [1]

En las mismas cosas yerra por su parte el pródigo. Ni recibe placer ni se contrista en las cosas que conviene, ni como conviene, lo cual se nos hará más claro cuando avancemos más.

Hemos dicho que la prodigalidad y la avaricia son excesos y defectos, y esto en dos cosas: en la dación y en la percepción; y por otra parte adscribimos el gasto a la dación. La prodigali-

γὰρ εἰς τὴν δόσιν τίθεμεν. ἡ μὲν οὖν ἀσωτία
τῷ διδόναι [καὶ μὴ λαμβάνειν] ὑπερβάλλει, τῷ
δὲ λαμβάνειν ἐλλείπει, ἡ δ' ἀνελευθερία τῷ διδόναι
μὲν ἐλλείπει, τῷ λαμβάνειν δ' ὑπερβάλλει, πλὴν
30 ἐπὶ μικροῖς. τὰ μὲν οὖν τῆς ἀσωτίας οὐ πάνυ
συνδυάζεται (οὐ γὰρ ῥᾴδιον μηδαμόθεν λαμβάνοντα
πᾶσι διδόναι· ταχέως γὰρ ἐπιλείπει ἡ οὐσία τοὺς
ἰδιώτας διδόντας, οἵπερ καὶ δοκοῦσιν ἄσωτοι
31 εἶναι). ἐπεὶ ὅ γε τοιοῦτος δόξειεν ἂν οὐ μικρῷ
βελτίων εἶναι τοῦ ἀνελευθέρου. εὐίατός τε γάρ
ἐστι καὶ ὑπὸ τῆς ἡλικίας καὶ ὑπὸ τῆς ἀπορίας,
καὶ ἐπὶ τὸ μέσον δύναται ἐλθεῖν· ἔχει γὰρ τὰ τοῦ
ἐλευθερίου· καὶ γὰρ δίδωσι καὶ οὐ λαμβάνει,
οὐδέτερον δ' ὡς δεῖ οὐδ' εὖ. εἰ δὴ τοῦτο ἐθισθείη
ἤ πως ἄλλως μεταβάλοι, εἴη ἂν ἐλευθέριος· δώσει
γὰρ οἷς δεῖ, καὶ οὐ λήψεται ὅθεν οὐ[1] δεῖ. διὸ
καὶ δοκεῖ οὐκ εἶναι φαῦλος τὸ ἦθος· οὐ γὰρ μοχ-
θηροῦ οὐδ' ἀγεννοῦς τὸ ὑπερβάλλειν διδόντα καὶ
32 μὴ λαμβάνοντα, ἠλιθίου δέ. ὁ δὴ τοῦτον τὸν
τρόπον ἄσωτος πολὺ δοκεῖ βελτίων τοῦ ἀνελευθέρου
εἶναι διά τε τὰ εἰρημένα, καὶ ὅτι ὁ μὲν ὠφελεῖ
33 πολλούς, ὁ δὲ οὐθένα, ἀλλ' οὐδ' αὑτόν. ἀλλ' οἱ
πολλοὶ τῶν ἀσώτων, καθάπερ εἴρηται, καὶ λαμ-
βάνουσιν ὅθεν μὴ δεῖ, καὶ εἰσὶ κατὰ τοῦτο ἀνελεύ-
34 θεροι. ληπτικοὶ δὲ γίνονται διὰ τὸ βούλεσθαι
μὲν ἀναλίσκειν, εὐχερῶς δὲ τοῦτο ποιεῖν μὴ δύ-
νασθαι, ταχὺ γὰρ ἐπιλείπει αὐτοὺς τὰ ὑπάρχοντα·
ἀναγκάζονται οὖν ἑτέρωθεν πορίζειν. ἅμα δὲ καὶ
διὰ τὸ μηθὲν τοῦ καλοῦ φροντίζειν ὀλιγώρως καὶ
πάντοθεν λαμβάνουσιν· διδόναι γὰρ ἐπιθυμοῦσι, τὸ

dad, por lo tanto, peca por exceso en el dar [y en el no recibir], [2] y por defecto en el recibir. La avaricia, por lo contrario, peca por defecto en el dar y por exceso en el recibir, a no ser que se trate de cosas pequeñas.

Raramente están unidas en el mismo sujeto ambas formas de la prodigalidad. No es fácil que dé a todos quien de ninguna parte recibe. Pronto falta la hacienda a los dadivosos si se trata de particulares, y sólo éstos son tenidos por pródigos. Por lo demás, un hombre de esta especie nos parece con mucho preferible al avaro. Es fácilmente curable por la edad y la carencia de recursos, pudiendo así volver al término medio, porque tiene los atributos del liberal, pues da y no recibe, sólo que ni una ni otra cosa como conviene ni bien. Pero si se acostumbra a hacerlo así, o por otra cualquier vía se mudare, vendrá a ser liberal, y entonces dará a quien convenga y no recibirá de donde no convenga. Así, no parece ser el suyo un carácter ruin. No es propio de un malvado ni de un mal nacido el pecar por exceso en el dar y en el no recibir, sino de un insensato. El que de esta manera es pródigo parece ser con mucho preferible al avaro, tanto por las razones dichas como porque es útil a muchos, mientras que el avaro no lo es a nadie, ni siquiera a sí mismo.

Pero los más de los pródigos, como está dicho, reciben de donde no conviene, y según esto son avaros. Hácense amigos de tomar por la voluntad que tienen de gastar y no poder hacerlo fácilmente. Faltándoles pronto los recursos, se ven constreñidos a procurárselos de otra parte. Al mismo tiempo, como no tienen cuenta alguna del decoro, toman a la ligera y de todas partes, pues lo que desean es dar, y nada les importa cómo o de dónde. Por

35 δὲ πῶς ἢ πόθεν οὐθὲν αὐτοῖς διαφέρει. διόπερ
οὐδ' ἐλευθέριοι αἱ δόσεις αὐτῶν εἰσίν· οὐ γὰρ
καλαί, οὐδὲ τούτου ἕνεκα, οὐδὲ ὡς δεῖ· ἀλλ'
ἐνίοτε οὓς δεῖ πένεσθαι, τούτους πλουσίους ποιοῦσι,
καὶ τοῖς μὲν μετρίοις τὰ ἤθη οὐδὲν ἂν δοῖεν, τοῖς
δὲ κόλαξιν ἤ τιν' ἄλλην ἡδονὴν πορίζουσι πολλά.
διὸ καὶ ἀκόλαστοι αὐτῶν εἰσὶν οἱ πολλοί· εὐχερῶς
γὰρ ἀναλίσκοντες καὶ εἰς τὰς ἀκολασίας δαπανηροί
εἰσι, καὶ διὰ τὸ μὴ πρὸς τὸ καλὸν ζῆν πρὸς τὰς
36 ἡδονὰς ἀποκλίνουσιν. ὁ μὲν οὖν ἄσωτος ἀπαιδ-
αγώγητος γενόμενος εἰς ταῦτα μεταβαίνει, τυχὼν
δ' ἐπιμελείας εἰς τὸ μέσον καὶ τὸ δέον ἀφίκοιτ'
37 ἄν. ἡ δ' ἀνελευθερία ἀνίατός τ' ἐστιν (δοκεῖ
γὰρ τὸ γῆρας καὶ πᾶσα ἀδυναμία ἀνελευθέρους
ποιεῖν), καὶ συμφυέστερον τοῖς ἀνθρώποις τῆς
ἀσωτίας· οἱ γὰρ πολλοὶ φιλοχρήματοι μᾶλλον ἢ
38 δοτικοί. καὶ διατείνει δ' ἐπὶ πολύ, καὶ πολυειδές
ἐστιν· πολλοὶ γὰρ τρόποι δοκοῦσι τῆς ἀνελευθερίας
εἶναι. ἐν δυσὶ γὰρ οὖσα, τῇ τ' ἐλλείψει τῆς
δόσεως καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῆς λήψεως, οὐ πᾶσιν
ὁλόκληρος παραγίνεται, ἀλλ' ἐνίοτε χωρίζεται,
καὶ οἱ μὲν τῇ λήψει ὑπερβάλλουσιν, οἱ δὲ τῇ
39 δόσει ἐλλείπουσιν. οἱ μὲν γὰρ ἐν ταῖς τοιαύταις
προσηγορίαις οἷον φειδωλοὶ γλίσχροι κίμβικες,
πάντες τῇ δόσει ἐλλείπουσι, τῶν δ' ἀλλοτρίων
οὐκ ἐφίενται οὐδὲ βούλονται λαμβάνειν, οἱ μὲν
διά τινα ἐπιείκειαν καὶ εὐλάβειαν τῶν αἰσχρῶν
(δοκοῦσι γὰρ ἔνιοι ἢ φασί γε διὰ τοῦτο φυλάττειν,

lo mismo, no son tampoco liberales sus dádivas, puesto que no son honestas ni son hechas por motivo honesto ni de manera conveniente. A veces incluso hacen ricos a quienes convendría dejar en la pobreza, y nada dan, en cambio, a los moderados en sus costumbres. Por lo contrario, dan en abundancia a aduladores o a quienes les proporcionan algún otro placer. Así, la mayor parte de ellos son desenfrenados; fácilmente disipan el dinero y son gastadores en sus desenfrenos, y por no vivir conforme a lo honesto, declinan a los placeres.

A esas cosas acaba por llegar el pródigo, faltándole un educador. Mas si encuentra quien de él cuide, podrá llegar al medio y al deber. La avaricia, al contrario, es incurable, porque la vejez y todo género de flaqueza hacen, al parecer, avarientos a los hombres; y por otra parte, es más connatural a los hombres que la prodigalidad, porque la mayor parte son antes amigos del dinero que dadivosos. Además, la avaricia se extiende a muchas cosas y es multiforme, puesto que, a lo que puede verse, muchos son los modos de la avaricia, porque como ella consiste en dos cosas: en el defecto del dar y en el exceso del tomar, no en todos se da en su integridad, sino que a veces se divide, y así, unos pecan por exceso en el tomar, y otros por defecto en el dar. Los que están comprendidos en denominaciones como éstas: tacaños, agarrados, roñosos, todos ellos pecan por defecto en la dación, pero no aspiran a lo ajeno ni quieren apropiárselo. Unos obran así por cierta honestidad y retraimiento de actos vergonzosos. Algunos, en efecto, parecen ahorrar —o al menos así lo dicen— porque la necesidad

ἵνα μή ποτ' ἀναγκασθῶσιν αἰσχρόν τι πρᾶξαι·
τούτων δὲ καὶ ὁ κυμινοπρίστης καὶ πᾶς ὁ τοιοῦτος·
ὠνόμασται δ' ἀπὸ τῆς ὑπερβολῆς τοῦ μηθὲν ἂν
δοῦναι), οἱ δ' αὖ διὰ φόβον ἀπέχονται τῶν ἀλλο-
τρίων ὡς οὐ ῥᾴδιον αὐτὸν μὲν τὰ ἑτέρων λαμ-
βάνειν, τὰ δ' αὑτοῦ ἑτέρους μή· ἀρέσκειν οὖν
40 αὐτοῖς τὸ μήτε λαμβάνειν μήτε διδόναι. οἱ δ'
αὖ κατὰ τὴν λῆψιν ὑπερβάλλουσι τῷ πάντοθεν
λαμβάνειν καὶ πᾶν, οἷον οἱ τὰς ἀνελευθέρους
ἐργασίας ἐργαζόμενοι, πορνοβοσκοὶ καὶ πάντες
οἱ τοιοῦτοι, καὶ τοκισταὶ κατὰ μικρὰ ἐπὶ πολλῷ·
πάντες γὰρ οὗτοι ὅθεν οὐ δεῖ λαμβάνουσι, καὶ 1122a
41 ὁπόσον οὐ δεῖ. κοινὸν δ' ἐπ' αὐτοῖς ἡ αἰσχροκέρδεια
φαίνεται· πάντες γὰρ ἕνεκα κέρδους, καὶ τούτου
42 μικροῦ, ὀνείδη ὑπομένουσιν. τοὺς γὰρ τὰ μεγάλα
μὴ ὅθεν [δὲ] δεῖ λαμβάνοντας, μηδὲ ἃ δεῖ, οὐ
λέγομεν ἀνελευθέρους, οἷον τοὺς τυράννους πόλεις
πορθοῦντας καὶ ἱερὰ συλῶντας, ἀλλὰ πονηροὺς
43 μᾶλλον καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους. ὁ μέντοι κυ-
βευτὴς καὶ ὁ λωποδύτης καὶ ὁ λῃστὴς τῶν
ἀνελευθέρων εἰσίν· αἰσχροκερδεῖς γάρ· κέρδους
γὰρ ἕνεκεν ἀμφότεροι πραγματεύονται καὶ ὀνείδη
ὑπομένουσιν, καὶ οἱ μὲν κινδύνους τοὺς μεγίστους
ἕνεκα τοῦ λήμματος, οἱ δ' ἀπὸ τῶν φίλων κερ-
δαίνουσιν, οἷς δεῖ διδόναι· ἀμφότεροι δὴ ὅθεν οὐ
δεῖ κερδαίνειν βουλόμενοι αἰσχροκερδεῖς. καὶ πᾶσαι
44 δὴ αἱ τοιαῦται λήψεις ἀνελεύθεροι. εἰκότως δὲ
τῇ ἐλευθεριότητι ἀνελευθερία ἐναντίον λέγεται·
μεῖζόν τε γάρ ἐστι κακὸν τῆς ἀσωτίας, καὶ

no les fuerce alguna vez a hacer algo vergonzoso. De éstos es el tendero que parte un comino, y todo el que se le asemeja; y son nombrados así por el exceso en no dar nada. Otros, a su vez, se abstienen de lo ajeno por temor, calculando que no es fácil que uno tome lo de otros y que los otros no tomen lo de uno, contentándose, por tanto, con no tomar ni dar.

Otros, por su parte, pecan por exceso en la percepción, tomando de dondequiera y cualquier cosa, como, por ejemplo, los que ejercen oficios impropios de hombres libres, los alcahuetes y todos los de esta laya, así como los usureros que prestan pequeñas sumas con crecido interés. Todos estos toman de donde no deben y más de lo debido. Común es a todos ellos, manifiestamente, el lucro vergonzoso. Por amor de la ganancia, por pequeña que sea, arrostran todos la infamia.

A los que toman grandes sumas de donde no deben, o que toman lo que no deben, no los llamamos avaros, por ejemplo a los tiranos que saquean las ciudades y despojan los templos, sino más bien malvados, impíos e injustos. El jugador de dados, sin embargo, el ladrón y el salteador, se cuentan entre los avaros, pues se dan a ganancias afrentosas. Unos y otros se ponen a la obra en vista de la ganancia y arrostran la infamia. Los unos por la presa afrontan los mayores peligros, en tanto que los otros sacan provecho de amigos a quienes deberían dar. Unos y otros, queriendo lucrar de donde no conviene, son amigos de ganancias afrentosas; por lo cual todas estas maneras de apoderamiento tienen carácter de avaricia.

Con razón, pues, se dice que la avaricia o iliberalidad es el contrario de la liberalidad, pues es mayor mal que la prodigalidad, y más se peca por ella que por la sobredicha prodigalidad.

μᾶλλον ἐπὶ ταύτην ἁμαρτάνουσιν ἢ κατὰ τὴν
λεχθεῖσαν ἀσωτίαν. περὶ μὲν οὖν ἐλευθεριότητος
καὶ τῶν ἀντικειμένων κακιῶν τοσαῦτ' εἰρήσθω.

ii Δόξειε δ' ἂν ἀκόλουθον εἶναι καὶ περὶ μεγαλο-
πρεπείας διελθεῖν· δοκεῖ γὰρ καὶ αὕτη περὶ
χρήματά τις ἀρετὴ εἶναι. οὐχ ὥσπερ δ' ἡ ἐλευ-
θεριότης διατείνει περὶ πάσας τὰς ἐν χρήμασι
πράξεις, ἀλλὰ περὶ τὰς δαπανηρὰς μόνον· ἐν
τούτοις δ' ὑπερέχει τῆς ἐλευθεριότητος μεγέθει·
καθάπερ γὰρ τοὔνομα αὐτὸ ὑποσημαίνει, ἐν
2 μεγέθει πρέπουσα δαπάνη ἐστίν. τὸ δὲ μέγεθος
πρός τι· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ δαπάνημα τριηράρχῳ
3 καὶ ἀρχιθεωρῷ. τὸ πρέπον δὴ πρὸς αὐτόν, καὶ
ἐν ᾧ καὶ περὶ ὅ. ὁ δ' ἐν μικροῖς ἢ ἐν μετρίοις
κατ' ἀξίαν δαπανῶν οὐ λέγεται μεγαλοπρεπής,
οἷον τὸ "πολλάκι δόσκον ἀλήτῃ"· ἀλλ' ὁ ἐν
μεγάλοις οὕτως. ὁ μὲν γὰρ μεγαλοπρεπὴς ἐλευ-
θέριος, ὁ δ' ἐλευθέριος οὐθὲν μᾶλλον μεγαλοπρεπής.
4 τῆς τοιαύτης δ' ἕξεως ἡ μὲν ἔλλειψις μικροπρέπεια
καλεῖται, ἡ δ' ὑπερβολὴ βαναυσία καὶ ἀπειροκαλία
καὶ ὅσαι τοιαῦται, οὐχ ὑπερβάλλουσαι τῷ μεγέθει
περὶ ἃ δεῖ, ἀλλ' ἐν οἷς οὐ δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ λαμ-
5 πρυνόμεναι· ὕστερον δὲ ὑπὲρ αὐτῶν ἐροῦμεν. ὁ
δὲ μεγαλοπρεπὴς ἐπιστήμονι ἔοικεν· τὸ πρέπον
γὰρ δύναται θεωρῆσαι καὶ δαπανῆσαι μεγάλα
6 ἐμμελῶς. (ὥσπερ γὰρ ἐν ἀρχῇ εἴπομεν, ἡ ἕξις 1122b
ταῖς ἐνεργείαις ὁρίζεται, καὶ ὧν ἐστίν.) αἱ δὴ
τοῦ μεγαλοπρεποῦς δαπάναι μεγάλαι καὶ πρέ-
πουσαι. τοιαῦτα δὴ καὶ τὰ ἔργα· οὕτω γὰρ ἔσται
μέγα δαπάνημα καὶ πρέπον τῷ ἔργῳ. ὥστε τὸ

Baste con lo dicho sobre la liberalidad y los vicios que le son opuestos.

II

A esta materia parece serle anexo el tratar de la magnificencia, porque la magnificencia parece ser también una virtud con relación a los bienes económicos. A diferencia de la liberalidad, sin embargo, no se extiende a todas las acciones que tienen por materia las riquezas, sino sólo a los gastos, en los cuales sobrepasa a la liberalidad por la magnitud. Tal como su nombre lo sugiere, es ella el dispendio acomodado a la grandeza.

La grandeza, empero, es algo relativo. No es un mismo gasto el que ha de hacer el capitán de una trirreme que el jefe de una embajada. La conveniencia del gasto, por tanto, es relativa a la persona, a la ocasión y al objeto. Con todo, el que en las cosas pequeñas o moderadas gasta según el caso lo amerita, no se llama magnífico, como el que dijo:

Muchas veces he dado al vagabundo,[8]

sino el que lo hace en cosas grandes. El magnífico es, pues, liberal, pero el liberal no es necesariamente magnífico.

El defecto de este hábito se llama mezquindad; el exceso vulgaridad y falta de gusto, y otros nombres semejantes. Excesos son todos éstos no por la magnitud en las cosas que la exigen, sino por el afán de brillar en circunstancias que no lo piden y como no conviene. De ellos hablaremos más tarde.

El magnífico se parece al artista, pues es capaz de percibir las proporciones y de gastar grandes sumas armoniosamente. Porque, como al principio dijimos, el hábito se define por los actos que lo constituyen y por las cosas a que se aplica. Siendo, pues, los dispendios del magnífico grandes y proporcionados, tales serán también los resultados; y de este modo el gasto será grande y proporcionado a la obra. En consecuencia, la obra debe ser digna del gasto y el gasto de la obra, o aun excederla.

μὲν ἔργον τῆς δαπάνης ἄξιον δεῖ εἶναι, τὴν δὲ
7 δαπάνην τοῦ ἔργου, ἢ καὶ ὑπερβάλλειν. δα-
πανήσει δὲ τὰ τοιαῦτα ὁ μεγαλοπρεπὴς τοῦ καλοῦ
8 ἕνεκα· κοινὸν γὰρ τοῦτο ταῖς ἀρεταῖς. καὶ ἔτι
ἡδέως καὶ προετικῶς· ἡ γὰρ ἀκριβολογία μικρο-
9 πρεπές. καὶ πῶς κάλλιστον καὶ πρεπωδέστατον
σκέψαιτ' ἂν μᾶλλον ἢ πόσου καὶ πῶς ἐλαχίστου.
10 ἀναγκαῖον δὴ καὶ ἐλευθέριον τὸν μεγαλοπρεπῆ
εἶναι· καὶ γὰρ ὁ ἐλευθέριος δαπανήσει ἃ δεῖ καὶ
ὡς δεῖ· ἐν τούτοις δὲ τὸ "μέγα" τοῦ "μεγαλο-
πρεποῦς," οἷον μέγεθος, περὶ ταῦτα τῆς ἐλευ-
θεριότητος οὔσης. καὶ ἀπὸ τῆς ἴσης δαπάνης
τὸ ἔργον ποιήσει μεγαλοπρεπέστερον· οὐ γὰρ ἡ
αὐτὴ ἀρετὴ κτήματος καὶ ἔργου· κτῆμα μὲν γὰρ
τὸ πλείστου ἄξιον τιμιώτατον, οἷον χρυσός, ἔργον
δὲ τὸ μέγα καὶ καλόν (τοῦ γὰρ τοιούτου ἡ θεωρία
θαυμαστή, τὸ δὲ μεγαλοπρεπὲς θαυμαστόν)· καὶ
ἔστιν ἔργου ἀρετὴ [μεγαλοπρέπεια] ἐν μεγέθει.
11 ἔστι δὲ τῶν δαπανημάτων οἷα λέγομεν τὰ τίμια,
οἷον τὰ περὶ θεούς, ἀναθήματα καὶ κατασκευαὶ
καὶ θυσίαι, ὁμοίως δὲ καὶ περὶ πᾶν τὸ δαιμόνιον,
καὶ ὅσα πρὸς τὸ κοινὸν εὐφιλοτίμητά ἐστιν, οἷον
εἴ που χορηγεῖν οἴονται δεῖν λαμπρῶς ἢ τριηρ-
12 αρχεῖν ἢ καὶ ἑστιᾶν τὴν πόλιν. ἐν ἅπασι δ', ὥσ-
περ εἴρηται, καὶ πρὸς τὸν πράττοντα ἀναφέρεται,
τὸ τίς ὢν καὶ τίνων ὑπαρχόντων· ἄξια γὰρ δεῖ

Por motivo del bien y de lo bello gastará tales sumas el magnífico, porque común es tal motivo a todas las virtudes. Las gastará, además, con placer y soltura, porque la exactitud en las cuentas es algo mezquino. Y más ha de considerar cómo resultará más hermosa la obra y más espléndida, que en cuánto le saldrá o cómo la hará a menos costa. Ha de ser el magnífico necesariamente liberal, porque el liberal gastará lo que convenga y como convenga. Pero en el monto y manera del dispendio estará lo magno del magnífico, tal como si la magnificencia fuese una grandeza con relación a los mismos objetos sobre que versa la liberalidad. Y así, con el mismo gasto hará tal hombre una obra más magnífica, porque no es una misma la excelencia de la posesión y de la obra. La posesión más valiosa es la que cuesta más, como el oro; pero la obra más valiosa es la que es grande y bella, porque la contemplación de tal obra inspira admiración, y lo magnífico es admirable. La magnificencia, pues, es la excelencia de la obra en la grandeza.

La magnificencia es atributo de los gastos que llamamos honrosos, como los que se hacen en el culto divino: ofrendas votivas, templos, sacrificios, así como acerca de la religión en general, y de todos los que se hacen con la noble ambición de servir a la comunidad, como cuando las gentes creen que deben equipar un coro espléndidamente, o una trirreme, o dar un banquete a la ciudad. Pero en todos los casos, como queda dicho, debe también mirarse al dispendioso, es decir a su persona y recursos, porque el gasto debe ser digno de éstos, y no sólo acomo-

τούτων εἶναι, καὶ μὴ μόνον τῷ ἔργῳ ἀλλὰ καὶ τῷ
13 ποιοῦντι πρέπειν. διὸ πένης μὲν οὐκ ἂν εἴη
μεγαλοπρεπής· οὐ γάρ ἐστιν ἀφ' ὧν πολλὰ
δαπανήσει πρεπόντως· ὁ δ' ἐπιχειρῶν ἠλίθιος·
παρὰ τὴν ἀξίαν γὰρ καὶ τὸ δέον, κατ' ἀρετὴν δὲ
14 τὸ ὀρθῶς. πρέπει δὲ [καὶ] οἷς τὰ τοιαῦτα
προϋπάρχει δι' αὐτῶν ἢ διὰ τῶν προγόνων ἢ ὧν
αὐτοῖς μέτεστιν, καὶ τοῖς εὐγενέσι καὶ τοῖς ἐν-
δόξοις καὶ ὅσα τοιαῦτα· πάντα γὰρ ταῦτα μέγεθος
15 ἔχει καὶ ἀξίωμα. μάλιστα μὲν οὖν τοιοῦτος ὁ
μεγαλοπρεπὴς καὶ ἐν τοῖς τοιούτοις δαπανήμασιν
ἡ μεγαλοπρέπεια, ὥσπερ εἴρηται (μέγιστα γὰρ καὶ
ἐντιμότατα)· τῶν δὲ ἰδίων ὅσα εἰσάπαξ γίνεται, 1123a
οἷον γάμος καὶ εἴ τι τοιοῦτον, καὶ εἰ περί τι πᾶσα
ἡ πόλις σπουδάζει ἢ οἱ ἐν ἀξιώματι, καὶ περὶ
ξένων δὲ ὑποδοχὰς καὶ ἀποστολάς, καὶ δωρεὰς
καὶ ἀντιδωρεάς· οὐ γὰρ εἰς ἑαυτὸν δαπανηρὸς ὁ
μεγαλοπρεπὴς ἀλλ' εἰς τὰ κοινά, τὰ δὲ δῶρα τοῖς
16 ἀναθήμασιν ἔχει τι ὅμοιον. μεγαλοπρεποῦς δὲ
καὶ οἶκον κατασκευάσασθαι πρεπόντως τῷ πλούτῳ
(κόσμος γάρ τις καὶ οὗτος), καὶ περὶ ταῦτα
μᾶλλον δαπανᾶν ὅσα πολυχρόνια τῶν ἔργων
17 (κάλλιστα γὰρ ταῦτα), καὶ ἐν ἑκάστοις τὸ πρέπον
(οὐ γὰρ ταὐτὰ ἁρμόζει θεοῖς καὶ ἀνθρώποις, οὐδ'
ἐν ἱερῷ καὶ τάφῳ). καὶ ἐπεὶ τῶν δαπανημάτων

darse a la obra, sino a quien la hace. De aquí que el pobre no pueda ser magnífico, pues no tiene de dónde gastar mucho decorosamente. Si lo intenta, es necio, pues se comporta fuera de su posición y de lo que está bien, y sólo lo hecho rectamente es virtuoso. Semejantes gastos cuadran a quienes disponen previamente de recursos habidos por ellos mismos o de sus antepasados o de sus relaciones, así como a los de alto linaje o reputación, o que están en otra situación semejante, todas las cuales traen consigo grandeza y dignidad.

El magnífico es, pues, con eminencia el que queda descrito, y la magnificencia, como está dicho, consiste en tales gastos, por ser ellos los mayores y los más honrosos.

De los gastos privados tienen carácter de magnificencia los que se hacen por una vez, como una boda o algo semejante, así como lo que interesa a toda la ciudad o a la gente importante; y también en las bienvenidas y despedidas de los huéspedes, o en los regalos y su correspondencia, porque el magnífico no es amigo de gastar para sí mismo, sino para la comunidad, y los dones a la república tienen cierta semejanza con las ofrendas a los dioses.

Es propio del magnífico amueblar su casa de acuerdo con su riqueza, porque la casa es también un ornato; y al gastar en esto hacerlo de preferencia en objetos de larga duración, que son además los más bellos, guardando en cada ocasión la conveniencia. No son las mismas cosas las que se acomodan a los dioses y a los hombres, ni las mismas en un templo y en un sepulcro. Y puesto que cada gasto puede ser grande en su género, y el gasto

ἕκαστον μέγα ἐν τῷ γένει, καὶ μεγαλοπρεπέστα-
τον[1] μὲν τὸ ἐν μεγάλῳ μέγα, ἐνταῦθα δὲ τὸ ἐν
18 τούτοις μέγα, καὶ διαφέρει τὸ ἐν τῷ ἔργῳ μέγα
τοῦ ἐν τῷ δαπανήματι (σφαῖρα μὲν γὰρ ἢ λήκυθος
ἡ καλλίστη ἔχει μεγαλοπρέπειαν παιδικοῦ δώρου,
19 ἡ δὲ τούτου τιμὴ μικρὸν καὶ ἀνελεύθερον), διὰ
τοῦτό ἐστι τοῦ μεγαλοπρεποῦς, ἐν ᾧ ἂν ποιῇ
γένει, μεγαλοπρεπῶς ποιεῖν (τὸ γὰρ τοιοῦτον
οὐκ εὐυπέρβλητον) καὶ ἔχον κατ' ἀξίαν τοῦ δαπα-
νήματος.

20 Τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ μεγαλοπρεπής· ὁ δ' ὑπερ-
βάλλων καὶ βάναυσος τῷ παρὰ τὸ δέον ἀναλίσκειν
ὑπερβάλλει, ὥσπερ εἴρηται. ἐν γὰρ τοῖς μικροῖς
τῶν δαπανημάτων πολλὰ ἀναλίσκει καὶ λαμπρύ-
νεται παρὰ μέλος, οἷον ἐρανιστὰς γαμικῶς ἑστιῶν,
καὶ κωμῳδοῖς χορηγῶν ἐν τῇ παρόδῳ πορφύραν
εἰσφέρων, ὥσπερ οἱ Μεγαροῖ. καὶ πάντα τὰ
τοιαῦτα ποιήσει οὐ τοῦ καλοῦ ἕνεκα, ἀλλὰ τὸν
πλοῦτον ἐπιδεικνύμενος, καὶ διὰ ταῦτα οἰόμενος
θαυμάζεσθαι, καὶ οὗ μὲν δεῖ πολλὰ ἀναλῶσαι,
21 ὀλίγα δαπανῶν, οὗ δ' ὀλίγα, πολλά. ὁ δὲ μικρο-
πρεπὴς περὶ πάντα ἐλλείψει, καὶ τὰ μέγιστα
ἀναλώσας ἐν μικρῷ τὸ καλὸν ἀπολεῖ, καὶ ὅ τι ἂν
ποιῇ μέλλων, καὶ σκοπῶν πῶς ἂν ἐλάχιστον
ἀναλώσαι, καὶ ταῦτ' ὀδυρόμενος, καὶ πάντ' οἰό-
22 μενος μείζω ποιεῖν ἢ δεῖ. εἰσὶ μὲν οὖν αἱ ἕξεις
αὗται κακίαι, οὐ μὴν ὀνείδη γ' ἐπιφέρουσι διὰ τὸ
μήτε βλαβεραὶ τῷ πέλας εἶναι μήτε λίαν ἀσχή-
μονες.

más magnífico es el que es grande en lo grande, el gasto más magnífico *aquí* es el grande en *estas* circunstancias. Y como, de otra parte, la grandeza en la obra difiere de la grandeza en el gasto —ya que la más bella pelota o el más bello frasquito son magníficos regalos a un niño, por más que su valor sea pequeño y despreciable—, síguese que lo propio del magnífico es hacer con magnificencia lo que haga, en cualquier género que sea, puesto que este es un proceder no fácilmente superable, y hacerlo de suerte que la obra sea digna del gasto.

Tal es, pues, el magnífico. El que peca por exceso y es vulgar, se excede en gastar contrariamente a las convenencias, como hemos dicho. En cosas que quieren poco gasto, gasta largamente y brilla sin medida. Así por ejemplo, da un almuerzo a los miembros de su club como si fuese un banquete nupcial; o si apresta un coro para una comedia, lo hará entrar en la escena aderezándola con paños de púrpura, como hacen los de Megara. Y todo esto lo hará no en vista de la belleza, sino para desplegar su riqueza, imaginándose que por esas cosas será admirado. Donde debe derrocharse mucho, gasta poco; y donde poco, mucho.

El mezquino peca por defecto en todas ocasiones. Gastando las mayores sumas, echa a perder por una poquedad la belleza de la obra. Difiere cualquier cosa que pueda hacer, y considera cómo gastará lo menos posible, y todo esto lamentándose, y pensando en todas ocasiones que hace más de lo que debe. Semejantes disposiciones son en sí mismas viciosas, aunque no traigan consigo oprobio por no ser nocivas al prójimo ni excesivamente indignas.

iii Ἡ δὲ μεγαλοψυχία περὶ μεγάλα μὲν καὶ ἐκ τοῦ
ὀνόματος ἔοικεν εἶναι, περὶ ποῖα δ' ἐστὶ πρῶτον
2 λάβωμεν· διαφέρει δ' οὐθὲν τὴν ἕξιν ἢ τὸν κατὰ 1123 b
3 τὴν ἕξιν σκοπεῖν. δοκεῖ δὴ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ
μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν· ὁ γὰρ μὴ κατ'
ἀξίαν αὐτὸ ποιῶν ἠλίθιος, τῶν δὲ κατ' ἀρετὴν
οὐδεὶς ἠλίθιος οὐδ' ἀνόητος. μεγαλόψυχος μὲν
4 οὖν ὁ εἰρημένος. ὁ γὰρ μικρῶν ἄξιος καὶ τούτων
5 ἀξιῶν ἑαυτὸν σώφρων, μεγαλόψυχος δ' οὔ· ἐν
μεγέθει γὰρ ἡ μεγαλοψυχία, ὥσπερ καὶ τὸ κάλλος
ἐν μεγάλῳ σώματι, οἱ μικροὶ δ' ἀστεῖοι καὶ σύμ-
6 μετροι, καλοὶ δ' οὔ. ὁ δὲ μεγάλων ἑαυτὸν ἀξιῶν
ἀνάξιος ὢν χαῦνος· ὁ δὲ μειζόνων ἢ ἄξιος οὐ πᾶς
7 χαῦνος. ὁ δ' ἐλαττόνων ἢ ἄξιος μικρόψυχος, ἐάν
τε μεγάλων ἐάν τε μετρίων, ἐάν τε καὶ μικρῶν
ἄξιος ὢν ἔτι ἐλαττόνων αὑτὸν ἀξιοῖ. καὶ μάλιστα
ἂν δόξειεν ὁ μεγάλων ἄξιος· τί γὰρ ἂν ἐποίει, εἰ μὴ
8 τοσούτων ἦν ἄξιος; ἔστι δὴ ὁ μεγαλόψυχος τῷ
μὲν μεγέθει ἄκρος, τῷ δὲ ὡς δεῖ μέσος (τοῦ γὰρ
κατ' ἀξίαν αὑτὸν ἀξιοῖ)· οἱ δ' ὑπερβάλλουσι καὶ
9 ἐλλείπουσιν. εἰ δὴ μεγάλων ἑαυτὸν ἀξιοῖ ἄξιος
ὤν, καὶ μάλιστα τῶν μεγίστων, περὶ ἓν μάλιστα
10 ἂν εἴη. ἡ δ' ἀξία λέγεται πρὸς τὰ ἐκτὸς ἀγαθά·
μέγιστον δὲ τοῦτ' ἂν θείημεν ὃ τοῖς θεοῖς ἀπο-
νέμομεν, καὶ οὗ μάλιστ' ἐφίενται οἱ ἐν ἀξιώματι, καὶ
τὸ ἐπὶ τοῖς καλλίστοις ἆθλον· τοιοῦτον δ' ἡ τιμή·
μέγιστον γὰρ δὴ τοῦτο τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν. περὶ

III

La magnanimidad, como su mismo nombre lo da a entender, parece aplicarse a las grandes cosas. Tratemos de comprender ante todo de cuáles cosas se trata. Podemos, indiferentemente, considerar el hábito o el sujeto que se conforma a dicho hábito.

El magnánimo parece ser el que se juzga digno de grandes cosas, y que de hecho es digno. El que pretende lo mismo no en proporción a su valor, es un insensato; ahora bien, de los que viven conforme a la virtud ninguno es insensato ni mentecato. El magnánimo es, pues, el que queda dicho.

El que es digno de cosas pequeñas, y de ellas se juzga digno, es discreto, pero no magnánimo, porque la magnanimidad está en la grandeza, como la hermosura en un cuerpo grande: los pequeños son graciosos y bien proporcionados, pero no hermosos.

El que, siendo indigno, se juzga digno de cosas grandes, es el hinchado. Sin embargo, no todo el que aspira a mayores cosas de las que es digno, es un hinchado. El que pretende cosas menores de las que es digno, es el pusilánime. Ya sea que pueda ser digno de cosas grandes, medianas o aun pequeñas, se juzga siempre a sí mismo digno de menores cosas. Esto se muestra sobre todo en el que es digno de grandes cosas, porque ¿qué hiciera si no fuese digno de tales cosas?

El magnánimo es, pues, un extremo en relación con la grandeza de su pretensión; pero en relación con su conveniencia está en el término medio, pues se juzga a sí mismo digno de lo que corresponde a su dignidad, mientras que el hinchado y el pusilánime pecan por exceso o por defecto.

Si, por tanto, el magnánimo se reputa digno de grandes cosas, siéndolo en verdad, y sobre todo de las mayores, en una cosa, más que en otra alguna, podrá mostrarse tal. Ahora bien, el merecimiento es un término relativo a los bienes exteriores, el mayor de los cuales declararíamos ser el que discernimos a los dioses, al cual, además, tienden sobre todo los hombres constituídos en alguna dignidad, y que es, en fin, el premio de los actos más bellos. Tal bien es el honor, supremo entre todos los bienes exteriores. Por tanto, el magnánimo es lo que debe ser en los honores

τιμὰς δὴ καὶ ἀτιμίας ὁ μεγαλόψυχός ἐστιν ὡς δεῖ.
11 καὶ ἄνευ δὲ λόγου φαίνονται οἱ μεγαλόψυχοι περὶ
τιμὴν εἶναι· τιμῆς γὰρ μάλισθ' οἱ μεγάλοι ἀξιοῦσιν
12 ἑαυτούς, κατ' ἀξίαν δέ. ὁ δὲ μικρόψυχος ἐλλείπει
καὶ πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς τὸ τοῦ μεγαλοψύχου
13 ἀξίωμα· ὁ δὲ χαῦνος πρὸς ἑαυτὸν μὲν ὑπερβάλλει,
14 οὐ μὴν τόν γε μεγαλόψυχον. ὁ δὲ μεγαλόψυχος,
εἴπερ τῶν μεγίστων ἄξιος, ἄριστος ἂν εἴη· μείζονος
γὰρ ἀεὶ ὁ βελτίων ἄξιος, καὶ μεγίστων ὁ ἄριστος·
τὸν ὡς ἀληθῶς ἄρα μεγαλόψυχον δεῖ ἀγαθὸν εἶναι.
καὶ δόξειεν ‹ἂν› εἶναι μεγαλοψύχου τὸ ἐν ἑκάστῃ
15 ἀρετῇ μέγα· οὐδαμῶς γ' ἂν ἁρμόζοι μεγαλοψύχῳ
φεύγειν παρασείσαντι, οὐδ' ἀδικεῖν· τίνος γὰρ
ἕνεκα πράξει αἰσχρὰ ᾧ γ' οὐθὲν μέγα; καθ'
ἕκαστα δ' ἐπισκοποῦντι πάμπαν γελοῖος φαίνοιτ'
ἂν ὁ μεγαλόψυχος μὴ ἀγαθὸς ὤν. οὐκ εἴη δ' ἂν
οὐδὲ τιμῆς ἄξιος φαῦλος ὤν· τῆς ἀρετῆς γὰρ ἆθλον
16 ἡ τιμή, καὶ ἀπονέμεται τοῖς ἀγαθοῖς. ἔοικε μὲν 1124 a
οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν
ἀρετῶν· μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ, καὶ οὐ γίνεται
ἄνευ ἐκείνων. διὰ τοῦτο χαλεπὸν τῇ ἀληθείᾳ
μεγαλόψυχον εἶναι· οὐ γὰρ οἷόν τε ἄνευ καλοκἀ-
17 γαθίας. μάλιστα μὲν οὖν περὶ τιμὰς καὶ ἀτιμίας b
ὁ μεγαλόψυχός ἐστι, καὶ ἐπὶ μὲν ταῖς μεγάλαις
καὶ ὑπὸ τῶν σπουδαίων μετρίως ἡσθήσεται, ὡς
τῶν οἰκείων τυγχάνων ἢ καὶ ἐλαττόνων· ἀρετῆς
γὰρ παντελοῦς οὐκ ἂν γένοιτο ἀξία τιμή· οὐ μὴν
ἀλλ' ἀποδέξεταί γε τῷ μὴ ἔχειν αὐτοὺς μείζω
αὐτῷ ἀπονέμειν. τῆς δὲ παρὰ τῶν τυχόντων καὶ
ἐπὶ μικροῖς πάμπαν ὀλιγωρήσει, οὐ γὰρ τούτων
ἄξιος· ὁμοίως δὲ καὶ ἀτιμίας, οὐ γὰρ ἔσται δικαίως

y deshonores. Y sin necesidad de probarlo con razones, manifiesta cosa es que los magnánimos son tales con relación al honor, pues los grandes se juzgan a sí mismos dignos sobre todo de honor, sólo que en proporción a su dignidad.

El pusilánime peca por defecto tanto en relación consigo mismo como con respecto a la pretensión del magnánimo. El hinchado peca por exceso en relación consigo mismo, pero no en relación con el magnánimo.

El magnánimo, puesto que digno de los mayores bienes, tiene que ser el mejor, porque el que es mejor es digno de lo mayor, y el más perfecto de las mayores cosas. Es preciso, por tanto, que quien es verdaderamente magnánimo sea hombre de bien. Y podría bien ser que lo propio del magnánimo fuese lo grande en cada virtud. En manera alguna estaría proporcionado al magnánimo el huír del peligro moviendo descompuestamente los brazos, ni el hacer injusticia. ¿Por qué motivo podría cometer actos vergonzosos aquél para el cual nada es grande? A quien lo examine en todos sus aspectos, aparecerá de todo punto ridículo el magnánimo que no sea hombre de bien. No sería digno de ningún honor quien fuese ruin, porque el honor es el premio de la virtud, y se adjudica de derecho a los buenos.

La magnanimidad muéstrase así como cierto orden bello de las virtudes, pues las hace mayores y no se da sin ellas. Por lo cual es difícil ser con verdad magnánimo, pues no es posible serlo sin nobleza moral.

El magnánimo es, pues, tal sobre todo en los honores y deshonores. Pero aun en los grandes honores, y por más que provengan de los hombres de bien, el magnánimo gozará de ellos moderadamente, como quien obtiene lo que le pertenece o menos aún, ya que no podría haber honor proporcionado a la virtud perfecta. Con todo ello, los recibirá, porque no tienen quienes se los tributan cosa mayor que dispensarle. Pero despreciará en absoluto los honores que vengan de gentes cualesquiera o por cosas menudas, por ser inferiores a su merecimiento. Igual conducta observará en las afrentas, que no podrían aplicarse justamente a él.

18 περὶ αὐτόν. μάλιστα μὲν οὖν ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται,
ὁ μεγαλόψυχος περὶ τιμάς, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ
πλοῦτον καὶ δυναστείαν καὶ πᾶσαν εὐτυχίαν καὶ
ἀτυχίαν μετρίως ἕξει, ὅπως ἂν γίνηται, καὶ οὔτ'
εὐτυχῶν περιχαρὴς ἔσται οὔτ' ἀτυχῶν περίλυπος.
οὐδὲ γὰρ περὶ τιμὴν οὕτως ἔχει, [ὡς] μέγιστον
ὄν (αἱ γὰρ δυναστεῖαι καὶ ὁ πλοῦτος διὰ τὴν τιμήν
ἐστιν αἱρετά· οἱ γοῦν ἔχοντες αὐτὰ τιμᾶσθαι δι'
αὐτῶν βούλονται)· ᾧ δὴ καὶ ἡ τιμὴ μικρόν ἐστι,
τούτῳ καὶ τἆλλα. διὸ ὑπερόπται δοκοῦσιν εἶναι.
19 δοκεῖ δὲ καὶ τὰ εὐτυχήματα συμβάλλεσθαι πρὸς
μεγαλοψυχίαν. οἱ γὰρ εὐγενεῖς ἀξιοῦνται τιμῆς
καὶ οἱ δυναστεύοντες ἢ πλουτοῦντες· ἐν ὑπεροχῇ
γάρ, τὸ δ' ἀγαθῷ ὑπερέχον πᾶν ἐντιμότερον· διὸ
καὶ τὰ τοιαῦτα μεγαλοψυχοτέρους ποιεῖ· τιμῶνται
20 γὰρ ὑπὸ τινῶν. κατ' ἀλήθειαν δ' ὁ ἀγαθὸς μόνος
τιμητέος· ᾧ δ' ἄμφω ὑπάρχει, μᾶλλον ἀξιοῦται
τιμῆς. οἱ δ' ἄνευ ἀρετῆς τὰ τοιαῦτα ἀγαθὰ
ἔχοντες οὔτε δικαίως ἑαυτοὺς μεγάλων ἀξιοῦσιν
οὔτε ὀρθῶς μεγαλόψυχοι λέγονται· ἄνευ γὰρ ἀρετῆς
21 παντελοῦς οὐκ ἔστι ταῦτα. ὑπερόπται δὲ καὶ
ὑβρισταὶ καὶ οἱ τὰ τοιαῦτα ἔχοντες ἀγαθὰ γίγνον-
ται· ἄνευ γὰρ ἀρετῆς οὐ ῥᾴδιον φέρειν ἐμμελῶς τὰ
εὐτυχήματα· οὐ δυνάμενοι δὲ φέρειν καὶ οἰόμενοι 1124 b
τῶν ἄλλων ὑπερέχειν ἐκείνων μὲν καταφρονοῦσιν,
αὐτοὶ δ' ὅ τι ἂν τύχωσι πράττουσιν. μιμοῦνται

Pero aunque el magnánimo, según lo dicho, muestre su virtud sobre todo en los honores, se conducirá moderadamente también en lo que atañe a la riqueza y al poder, y a la buena o mala fortuna, de cualquier modo que acontezcan, de tal suerte que ni en la prosperidad se regocije en extremo, ni en la desgracia se contriste excesivamente, pues ni de esta manera se conduce con respecto al honor, con ser éste el mayor de los bienes. Porque los cargos públicos y la riqueza se han de apetecer por el honor que implican, ya que quienes poseen esas cosas quieren ser honrados por ellas. Pero aquel para quien el honor es poca cosa, lo serán también las demás. Esta es la razón por la cual los magnánimos parecen ser desdeñosos.

A la magnanimidad parecen contribuir también los dones de fortuna. Los de ilustre linaje, así como los poderosos o los ricos, son tenidos por dignos de honor, pues están constituídos en eminencia, y todo lo que en el bien es eminente, es más digno de honor. Por esto tales cosas hacen a quienes las poseen más magnánimos, pues no deja de honrárseles por ellas. En verdad, sin embargo, sólo el hombre de bien merece ser honrado, por más que quien posea ambas cosas, virtud y fortuna, sea más digno de honor. Mas los que sin virtud poseen los bienes dichos, ni pueden con justicia tenerse a sí mismos por dignos de grandes cosas, ni ser llamados rectamente magnánimos. Sin la virtud perfecta ninguna de esas cosas cuenta, y quienes sólo poseen tales bienes tórnanse altaneros e insolentes. Sin la virtud no es fácil llevar armoniosamente los dones de fortuna. No pudiendo llevarlos así, e imaginándose superar a los demás, los desprecian; y en cuanto a ellos, hacen todo lo que les viene en gana. Parodian al magnánimo sin serle semejantes.

γὰρ τὸν μεγαλόψυχον οὐχ ὅμοιοι ὄντες, τοῦτο δὲ
δρῶσιν ἐν οἷς δύνανται· τὰ μὲν οὖν κατ' ἀρετὴν οὐ
22 πράττουσι, καταφρονοῦσι δὲ τῶν ἄλλων. ὁ μὲν
γὰρ μεγαλόψυχος δικαίως καταφρονεῖ (δοξάζει
23 γὰρ ἀληθῶς), οἱ δὲ πολλοὶ τυχόντως. οὐκ ἔστι δὲ
μικροκίνδυνος οὐδὲ φιλοκίνδυνος διὰ τὸ ὀλίγα
τιμᾶν, μεγαλοκίνδυνος δέ, καὶ ὅταν κινδυνεύῃ,
ἀφειδὴς τοῦ βίου ὡς οὐκ ἄξιον ὂν πάντως ζῆν.
24 καὶ οἷος εὖ ποιεῖν, εὐεργετούμενος δ' αἰσχύνεται·
τὸ μὲν γὰρ ὑπερέχοντος, τὸ δ' ὑπερεχομένου.
καὶ ἀντευεργετικὸς πλειόνων· οὕτω γὰρ οἱ προσ-
25 οφλήσει ὁ ὑπάρξας καὶ ἔσται εὖ πεπονθώς. δοκοῦσι
δὲ καὶ μνημονεύειν οὗ ἂν ποιήσωσιν εὖ, ὧν δ' ἂν
πάθωσιν οὔ (ἐλάττων γὰρ ὁ παθὼν εὖ τοῦ ποιή-
σαντος, βούλεται δ' ὑπερέχειν), καὶ τὰ μὲν ἡδέως
ἀκούειν, τὰ δ' ἀηδῶς· διὸ καὶ τὴν Θέτιν οὐ λέγειν
τὰς εὐεργεσίας τῷ Διί, οὐδ' οἱ Λάκωνες πρὸς τοὺς
26 Ἀθηναίους, ἀλλ' ἃ πεπόνθεσαν εὖ. μεγαλοψύχου
δὲ καὶ τὸ μηθενὸς δεῖσθαι ἢ μόγις, ὑπηρετεῖν δὲ
προθύμως· καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἐν ἀξιώματι καὶ
εὐτυχίαις μέγαν εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς μέσους μέτριον·
τῶν μὲν γὰρ ὑπερέχειν χαλεπὸν καὶ σεμνόν, τῶν
δὲ ῥᾴδιον, καὶ ἐπ' ἐκείνοις μὲν σεμνύνεσθαι οὐκ
ἀγεννές, ἐν δὲ τοῖς ταπεινοῖς φορτικόν, ὥσπερ εἰς
27 τοὺς ἀσθενεῖς ἰσχυρίζεσθαι. καὶ εἰς τὰ ἔντιμα μὴ
ἰέναι, ἢ οὗ πρωτεύουσιν ἄλλοι· καὶ ἀργὸν εἶναι
καὶ μελλητὴν ἀλλ' ἢ ὅπου τιμὴ μεγάλη ἢ ἔργον,
καὶ ὀλίγων μὲν πρακτικόν, μεγάλων δὲ καὶ

y esto lo hacen en todo lo que pueden, reproduciendo su desdén por los demás, pero no su conducta virtuosa. El magnánimo desprecia justamente, pues sus apreciaciones se fundan en la verdad; la mayoría, al acaso.

El magnánimo no corre al peligro por menguados motivos ni es amante del peligro, a causa de que son pocas las cosas que estima; pero sabe exponerse a grandes peligros. Y cuando está en el riesgo, no escatima su vida, estimando indigno vivir a todo trance.

Siendo el magnánimo un hombre dispuesto a hacer beneficios, avergüénzase de recibirlos, pues aquello es del superior, y estotro del inferior. Y los beneficios recibidos los devuelve con exceso, porque así el bienhechor original contraerá una deuda ulterior y quedará en condición de beneficiado. Además, los magnánimos parecen acordarse antes del bien que han hecho que de los que han recibido —pues el beneficiario es inferior al bienhechor, y el magnánimo quiere ser superior—; y así, con placer escuchan hablar de los primeros, y con desagrado de los segundos. Por esta razón Tetis [4] no menciona a Zeus los servicios que ella le hizo, ni los lacedemonios los que hicieron a los atenienses, [5] sino los que recibieron.

Es propio del magnánimo no haber menester de nadie o apenas, sino ser pronto en dar ayuda; así como ser altivo con los que están en dignidad y prosperidad, y afable con los de mediana condición. Sobrepujar a los unos es cosa difícil y excelsa; pero fácil con respecto a los otros. Darse aires de superioridad con los primeros no cuadra mal a un hombre bien nacido; pero hacerlo con los humildes es una vulgar insolencia, tal como hacer alarde de su fuerza con los débiles.

Es también propio del magnánimo no frecuentar lugares de moda, ni aquellos otros donde otros tienen el primer rango. El magnánimo es indolente y tardo, a menos que no haya de por medio algún grande honor o empresa. Es hacedor de pocas cosas, pero éstas grandes y renombradas. Es también una necesidad para

28 ὀνομαστῶν. ἀναγκαῖον δὲ καὶ φανερομισῆ εἶναι
καὶ φανερόφιλον (τὸ γὰρ λανθάνειν φοβουμένου),
καὶ μέλειν τῆς ἀληθείας μᾶλλον ἢ τῆς δόξης, καὶ
λέγειν καὶ πράττειν φανερῶς (παρρησιαστὴς γὰρ
διὰ τὸ καταφρονητικὸς εἶναι, καὶ ἀληθευτικός,
πλὴν ὅσα μὴ δι' εἰρωνείαν· εἴρων δὲ πρὸς τοὺς
29 πολλούς), καὶ πρὸς ἄλλον μὴ δύνασθαι ζῆν ἀλλ' ἢ 1125 a
φίλον (δουλικὸν γάρ, διὸ καὶ πάντες οἱ κόλακες
30 θητικοὶ καὶ οἱ ταπεινοὶ κόλακες). οὐδὲ θαυμα-
στικός· οὐθὲν γὰρ μέγα αὐτῷ ἐστίν. οὐδὲ μνησί-
κακος· οὐ γὰρ μεγαλοψύχου τὸ ἀπομνημονεύειν,
31 ἄλλως τε καὶ κακά, ἀλλὰ μᾶλλον παρορᾶν. οὐδ'
ἀνθρωπολόγος· οὔτε γὰρ περὶ αὑτοῦ ἐρεῖ οὔτε περὶ
ἑτέρου· οὔτε γὰρ ἵνα ἐπαινῆται μέλει αὐτῷ οὔθ'
ὅπως οἱ ἄλλοι ψέγωνται (οὐδ' αὖ ἐπαινετικός ἐστιν)·
διόπερ οὐδὲ κακολόγος, οὐδὲ τῶν ἐχθρῶν, εἰ μὴ
32 δι' ὕβριν. καὶ περὶ ἀναγκαίων ἢ μικρῶν ἥκιστα
ὀλοφυρτικὸς καὶ δεητικός· σπουδάζοντος γὰρ
33 οὕτως ἔχειν περὶ ταῦτα. καὶ οἷος κεκτῆσθαι
μᾶλλον τὰ καλὰ καὶ ἄκαρπα τῶν καρπίμων καὶ
34 ὠφελίμων· αὐτάρκους γὰρ μᾶλλον. καὶ κίνησις
δὲ βραδεῖα τοῦ μεγαλοψύχου δοκεῖ εἶναι, καὶ φωνὴ
βαρεῖα, καὶ λέξις στάσιμος· οὐ γὰρ σπευστικὸς ὁ
περὶ ὀλίγα σπουδάζων, οὐδὲ σύντονος ὁ μηθὲν
μέγα οἰόμενος· ἡ δ' ὀξυφωνία καὶ ἡ ταχυτὴς διὰ
τούτων.
35 Τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ μεγαλόψυχος, ὁ δ' ἐλλείπων
μικρόψυχος, ὁ δ' ὑπερβάλλων χαῦνος. οὐ κακοὶ
μὲν οὖν δοκοῦσιν εἶναι οὐδ' οὗτοι, οὐ γὰρ κακο-
ποιοί εἰσιν, ἡμαρτημένοι δέ· ὁ μὲν γὰρ μικρό-
ψυχος ἄξιος ὢν ἀγαθῶν ἑαυτὸν ἀποστερεῖ ὧν

él ser abierto en sus odios y en sus amistades, porque esconder sus sentimientos es propio del que tiene miedo. Más le preocupa al magnánimo la verdad que la opinión, y hablar y obrar a plena luz. Y porque todo lo tiene en poco, habla con franqueza y veracidad, salvo en lo que dice por ironía, pues en su trato con el vulgo es irónico.

El magnánimo no puede conformar su vida a la de otro, a no ser que se trate de un amigo. Tal cosa sería propia de un esclavo, porque todos los aduladores son mercenarios, y la gente baja es aduladora.

El magnánimo no es propenso a la admiración, porque nada es grande para él. Ni tampoco recuerda el mal que se le ha hecho, porque no es propio de un alma grande conservar el recuerdo de todo, y menos si son ofensas, sino más bien desdeñarlas. No es amigo de hablar de nadie: ni de sí mismo hablará, ni de otro, porque nada se le da ni de que él sea alabado ni de que otros sean vituperados. Y así como no prodiga elogios, tampoco habla mal de los demás, ni siquiera de sus enemigos, como no sea para mostrar su desprecio. De las cosas necesarias o menudas jamás se lamenta o las solicita, pues cualquiera de estas actitudes sería indicio de un ánimo afanoso. Es inclinado a procurarse las cosas bellas e infructuosas más bien que las fructuosas y útiles, por ser aquello más propio del que se basta a sí mismo.

El movimiento del magnánimo, según se cree, debe ser lento; su voz grave; su hablar reposado. No tiene prisa, en efecto, el que por pocas cosas se afana, ni es vehemente el que nada tiene por grande. La voz aguda y la velocidad vienen de lo contrario. Tal es, pues, el magnánimo.

El que peca por defecto es el pusilánime; el que peca por exceso, el hinchado. Estos hombres no parecen ser malos, puesto que no hacen el mal, sino más bien equivocados. El pusilánime,

ἄξιός ἐστι, καὶ ἔοικε κακὸν ἔχειν τι ἐκ τοῦ μὴ ἀξιοῦν ἑαυτὸν τῶν ἀγαθῶν [καὶ ἀγνοεῖν δ' ἑαυτόν]· ὠρέγετο γὰρ ἂν ὧν ἄξιος ἦν, ἀγαθῶν γε ὄντων. οὐ μὴν ἠλίθιοί γε οἱ τοιοῦτοι δοκοῦσιν εἶναι, ἀλλὰ μᾶλλον ὀκνηροί· ἡ τοιαύτη δὲ δόξα δοκεῖ καὶ χείρους ποιεῖν· ἕκαστοι γὰρ ἐφίενται τῶν κατ' ἀξίαν, ἀφίστανται δὲ καὶ τῶν πράξεων τῶν καλῶν καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων ὡς ἀνάξιοι

36 ὄντες, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν. οἱ δὲ χαῦνοι ἠλίθιοι καὶ ἑαυτοὺς ἀγνοοῦντες, καὶ ταῦτ' ἐπιφανῶς· οὐ γὰρ ἄξιοι ὄντες, τοῖς ἐντίμοις ἐπιχειροῦσιν, εἶτα ἐξελέγχονται· καὶ ἐσθῆτι κοσμοῦνται καὶ σχήματι καὶ τοῖς τοιούτοις· καὶ βούλονται τὰ εὐτυχήματα φανερὰ εἶναι αὐτῶν, καὶ λέγουσι περὶ αὐτῶν, ὡς διὰ τούτων τιμηθησόμενοι.

37 Ἀντιτίθεται δὲ τῇ μεγαλοψυχίᾳ ἡ μικροψυχία μᾶλλον τῆς χαυνότητος· καὶ γὰρ γίγνεται μᾶλλον καὶ χεῖρόν ἐστιν.

38 Ἡ μὲν οὖν μεγαλοψυχία περὶ τιμήν ἐστι μεγάλην, ὥσπερ εἴρηται.

iv Ἔοικε δὲ καὶ περὶ ταύτην εἶναι ἀρετή τις, 1125b καθάπερ ἐν τοῖς πρώτοις ἐλέχθη, ἣ δόξειεν ἂν παραπλησίως ἔχειν πρὸς τὴν μεγαλοψυχίαν ὥσπερ καὶ ἡ ἐλευθεριότης πρὸς τὴν μεγαλοπρέπειαν. ἄμφω γὰρ αὗται τοῦ μὲν μεγάλου ἀφεστᾶσι, περὶ δὲ τὰ μέτρια καὶ τὰ μικρὰ διατιθέασιν ἡμᾶς ὡς

2 δεῖ· ὥσπερ δ' ἐν λήψει καὶ δόσει χρημάτων μεσότης ἐστὶ καὶ ὑπερβολή τε καὶ ἔλλειψις, οὕτω καὶ ἐν τιμῆς ὀρέξει τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἧττον, καὶ τὸ

3 ὅθεν δεῖ καὶ ὡς δεῖ. τόν τε γὰρ φιλότιμον ψέγο-

siendo digno de bienes, se priva de los bienes de que es digno, siendo su vicio, al parecer, no juzgarse digno de esos bienes y desconocerse a sí mismo. De otro modo, aspiraría a las cosas de que es digno, siendo como son bienes reales. Los hombres de esta especie no parecen ser insensatos, sino más bien retraídos. Mas la opinión que de sí mismos tienen parece como si los hiciera moralmente peores; porque tendiendo cada cual a lo que cree proporcionado a su mérito, esas gentes se apartan de las bellas acciones y empresas como si fuesen indignos de ellas, y lo mismo de los bienes exteriores.

Los hinchados, por su parte, son unos necios que se desconocen a sí mismos, y todo esto lo muestran a las claras. En empresas honrosas ponen la mano cual si fuesen dignos de ellas, y son luego puestos en evidencia. Se esmeran en su vestido y en su porte y en semejantes cosas; anhelan publicar los dones que han recibido de la fortuna, y hablan de ellos como si por ellos hubiesen de ser honrados. Sin embargo, la pusilanimidad es más opuesta a la magnanimidad que la hinchazón, y se da más frecuentemente y es peor. La magnanimidad, por tanto, tiene por materia el honor en grande, según lo que acaba de decirse.

IV

En la esfera del honor parece existir también, según dijimos al principio, una virtud que, a lo que puede verse, está con la magnanimidad más o menos en la misma relación que la liberalidad con la magnificencia. Ambas, en efecto, se apartan de lo grande y nos disponen como conviene en las cosas medianas y en las pequeñas.

Así como en la percepción y dación de bienes económicos hay término medio y exceso y defecto, así también en el apetito del honor hay más de lo que conviene y menos, y de donde conviene y como conviene. Al ambicioso lo censuramos porque aspira al

μεν ὡς καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ὅθεν οὐ δεῖ τῆς τιμῆς ἐφιέμενον, τόν τε ἀφιλότιμον ὡς οὐδ' ἐπὶ τοῖς
4 καλοῖς προαιρούμενον τιμᾶσθαι. ἔστι δ' ὅτε τὸν φιλότιμον ἐπαινοῦμεν ὡς ἀνδρώδη καὶ φιλόκαλον, τὸν δὲ ἀφιλότιμον ὡς μέτριον καὶ σώφρονα, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς πρώτοις εἴπομεν. δῆλον δ' ὅτι πλεοναχῶς τοῦ φιλοτοιούτου λεγομένου οὐκ ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀεὶ φέρομεν τὸ φιλότιμον, ἀλλ' ἐπαινοῦντες μὲν ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἢ οἱ πολλοί, ψέγοντες δ' ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ. ἀνωνύμου δ' οὔσης τῆς μεσότητος, ὡς ἐρήμης ἔοικεν ἀμφισβητεῖν τὰ ἄκρα. ἐν οἷς δ'
5 ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις, καὶ τὸ μέσον· ὀρέγονται δὲ τιμῆς καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἧττον· ἔστι δὴ καὶ ὡς δεῖ· ἐπαινεῖται δ' οὖν ἡ ἕξις αὕτη, μεσότης οὖσα περὶ τιμὴν ἀνώνυμος. φαίνεται δὲ πρὸς μὲν τὴν φιλοτιμίαν ἀφιλοτιμία, πρὸς δὲ τὴν ἀφιλοτιμίαν φιλοτιμία, πρὸς ἀμφότερα δὲ ἀμφό-
6 τερά πως. ἔοικε δὲ τοῦτ' εἶναι καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἀρετάς· ἀντικεῖσθαι δ' ἐνταῦθ' οἱ ἄκροι φαίνονται διὰ τὸ μὴ ὠνομάσθαι τὸν μέσον.

V Πραότης δ' ἐστὶ μεσότης περὶ ὀργάς, ἀνωνύμου δ' ὄντος τοῦ μέσου, σχεδὸν δὲ καὶ τῶν ἄκρων, ἐπὶ τὸ μέσον τὴν πραότητα φέρομεν, πρὸς τὴν ἔλλειψιν
2 ἀποκλίνουσαν, ἀνώνυμον οὖσαν. ἡ δ' ὑπερβολὴ ὀργιλότης τις λέγοιτ' ἄν· τὸ μὲν γὰρ πάθος ἐστὶν
3 ὀργή, τὰ δ' ἐμποιοῦντα πολλὰ καὶ διαφέροντα. ὁ

honor más de lo que conviene o lo procura de donde no conviene; y por otra parte censuramos al indiferente al honor porque ni por las bellas empresas estima que le honren. Otras veces, por lo contrario, alabamos al ambicioso por viril y amante de lo bello, y al indiferente al honor por moderado y discreto, según dijimos al principio. Pero es evidente que por tomarse en más de un sentido la expresión "aficionado a tal o cual cosa", no aplicamos siempre a lo mismo el término "ambición" o "afición al honor", sino que cuando elogiamos la cualidad pensamos en el hombre que ama el honor más que la mayoría, y cuando la censuramos pensamos en el que lo ama más de lo que es debido. Y como el término medio es anónimo, parece como si los extremos litigasen sobre un bien derelicto.

Con todo, en las cosas en que hay exceso y defecto, hay también término medio. Ahora bien, los hombres desean el honor más de lo que conviene y menos; y por tanto, deben también desearlo como conviene; y esta disposición, no obstante ser anónima, es digna de elogio por ser el término medio en el honor. Comparado con la ambición, este término medio parece indiferencia al honor, y comparado con la indiferencia al honor, ambición. Con respecto a ambos extremos, parece ser uno y otro de cierta manera.

Lo mismo parece acontecer también en las otras virtudes. Pero en este caso los extremos únicamente parecen oponerese, por no haber recibido nombre el término medio.

V

La mansedumbre es la posición intermedia en las pasiones de la ira. Como el término medio es anónimo —y se puede decir que también los extremos— atribuimos la mansedumbre al medio, por más que se inclina hacia el defecto, que es también anónimo. El exceso podría denominarse irascibilidad. La pasión es la ira, y las causas que la producen son muchas y diferentes.

μὲν οὖν ἐφ' οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ
καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον, ἐπαινεῖται·
πρᾶος δὴ οὗτος ἂν εἴη, εἴπερ ἡ πραότης ἐπαινεῖται
(βούλεται γὰρ ὁ πρᾶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ
ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ' ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ,
οὕτω καὶ ἐπὶ τούτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χα- 1126 a
4 λεπαίνειν· ἁμαρτάνειν δὲ δοκεῖ μᾶλλον ἐπὶ τὴν
ἔλλειψιν· οὐ γὰρ τιμωρητικὸς ὁ πρᾶος, ἀλλὰ μᾶλ-
5 λον συγγνωμονικός). ἡ δ' ἔλλειψις, εἴτ' ἀοργησία
τίς ἐστιν εἴθ' ὅ τι δή ποτε, ψέγεται· οἱ γὰρ μὴ
ὀργιζόμενοι ἐφ' οἷς δεῖ ἠλίθιοι δοκοῦσιν εἶναι, καὶ
6 οἱ μὴ ὡς δεῖ μηδ' ὅτε μηδ' οἷς δεῖ· δοκεῖ γὰρ οὐκ
αἰσθάνεσθαι οὐδὲ λυπεῖσθαι, μὴ ὀργιζόμενός τε
οὐκ εἶναι ἀμυντικός, τὸ δὲ προπηλακιζόμενον ἀν-
έχεσθαι καὶ τοὺς οἰκείους περιορᾶν ἀνδραποδῶδες.
7 ἡ δ' ὑπερβολὴ κατὰ πάντα μὲν γίνεται (καὶ γὰρ
οἷς οὐ δεῖ, καὶ ἐφ' οἷς οὐ δεῖ, καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ,
καὶ θᾶττον, καὶ πλείω χρόνον), οὐ μὴν ἅπαντά γε
τῷ αὐτῷ ὑπάρχει. οὐ γὰρ ἂν δύναιτ' εἶναι· τὸ
γὰρ κακὸν καὶ ἑαυτὸ ἀπόλλυσι, κἂν ὁλόκληρον ᾖ,
8 ἀφόρητον γίνεται. οἱ μὲν οὖν ὀργίλοι ταχέως μὲν
ὀργίζονται καὶ οἷς οὐ δεῖ καὶ ἐφ' οἷς οὐ δεῖ καὶ
μᾶλλον ἢ δεῖ, παύονται δὲ ταχέως· ὃ καὶ βέλτιστον

El airado en las cosas que conviene y contra quienes conviene, y además en la manera y ocasión y por el tiempo que conviene, es digno de elogio y puede ser tenido por manso, ya que la mansedumbre es laudable. El hombre manso tiende a ser imperturbable y a no dejarse arrastrar por la pasión, pero se irrita en las cosas y por el tiempo que la razón dispone. Y si peca, es más bien por defecto, porque el manso no es vengativo, sino más bien indulgente.

Sin embargo, el defecto, sea que se le llame apatía o de otro modo, es acreedor a censura. Los que no se irritan en las cosas que deben, parecen ser estúpidos, así como los que no se enojan como deben, ni cuando deben, ni con quien deben. Semejante hombre parece no sentir ni afligirse; y al no irritarse, no está dispuesto a defenderse. Ahora bien, es propio de un esclavo dejarse afrentar y ver con indiferencia que los suyos lo sean.

El exceso en esta materia se da en todas las formas enunciadas, o sea encolerizándose contra quien no se debe, o en cosas que no se debe, o más o con mayor prontitud o por mayor término del que conviene. Todas estas circunstancias, por lo demás, no concurren en el mismo sujeto. Ni podrían coexistir, como quiera que el mal se destruye a sí mismo, y cuando es total llega a ser insoportable.

Los *iracundos*, en primer término, se enojan prontamente contra quien no deben, por cosas que no lo exigen, y más de lo que conviene; pero prontamente se aplacan también, lo cual es lo mejor

ἔχουσιν· συμβαίνει δ' αὐτοῖς τοῦτο ὅτι οὐ κατέχουσι
τὴν ὀργὴν ἀλλ' ἀνταποδιδόασιν ᾗ φανεροί εἰσι
9 διὰ τὴν ὀξύτητα, εἶτ' ἀποπαύονται. ὑπερβολῇ δ'
εἰσὶν οἱ ἀκρόχολοι ὀξεῖς καὶ πρὸς πᾶν ὀργίλοι καὶ
10 ἐπὶ παντί· ὅθεν καὶ τοὔνομα. οἱ δὲ πικροὶ δυσδιά-
λυτοι, καὶ πολὺν χρόνον ὀργίζονται· κατέχουσι γὰρ
τὸν θυμόν. παῦλα δὲ γίνεται, ὅταν ἀνταποδιδῷ·
ἡ γὰρ τιμωρία παύει τῆς ὀργῆς, ἡδονὴν ἀντὶ τῆς
λύπης ἐμποιοῦσα. τούτου δὲ μὴ γινομένου τὸ
βάρος ἔχουσιν· διὰ γὰρ τὸ μὴ ἐπιφανὲς εἶναι οὐδὲ
συμπείθει αὐτοὺς οὐδείς, ἐν αὐτῷ δὲ πέψαι τὴν
ὀργὴν χρόνου δεῖται. εἰσὶ δ' οἱ τοιοῦτοι ἑαυτοῖς
11 ὀχληρότατοι καὶ τοῖς μάλιστα φίλοις. χαλεποὺς
δὲ λέγομεν τοὺς ἐφ' οἷς τε μὴ δεῖ χαλεπαίνοντας
καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ πλείω χρόνον, καὶ μὴ δι-
12 αλλαττομένους ἄνευ τιμωρίας ἢ κολάσεως. τῇ
πραότητι δὲ μᾶλλον τὴν ὑπερβολὴν ἀντιτίθεμεν·
καὶ γὰρ μᾶλλον γίνεται (ἀνθρωπικώτερον γὰρ τὸ
τιμωρεῖσθαι), καὶ πρὸς τὸ συμβιοῦν οἱ χαλεποὶ
χείρους.
13 Ὃ δὲ καὶ ἐν τοῖς πρότερον εἴρηται, καὶ ἐκ τῶν
λεγομένων δῆλον· οὐ γὰρ ῥᾴδιον διορίσαι τὸ πῶς
καὶ τίσι καὶ ἐπὶ ποίοις καὶ πόσον χρόνον ὀργιστέον,
καὶ τὸ μέχρι τίνος ὀρθῶς ποιεῖ τις ἢ ἁμαρτάνει.
ὁ μὲν γὰρ μικρὸν παρεκβαίνων οὐ ψέγεται, οὔτ'

que tienen. Y esto les pasa así porque no contienen su cólera, antes la despliegan por la violencia de su temperamento, tomando el desquite, y luego se apaciguan. Pero los *coléricos* en grado extremo están siempre prontos a enojarse: de todo se irritan y en toda ocasión, de lo cual les viene el nombre que tienen. Los *amargados*, por su parte, son difíciles de aplacar y se enfurecen por mucho tiempo, porque guardan su cólera. El reposo en ellos no se produce sino cuando devuelven el mal, pues la venganza hace cesar la cólera, produciendo placer en lugar de la pena. Mientras esto no acontece, llevan un peso consigo. Por no ser manifiesto su sentimiento, nadie puede exhortarlos; y lleva tiempo en cada uno digerir su cólera. Estos hombres son los más engorrosos para sí mismos, y sobre todo para sus amigos. *Difíciles*, en fin, llamamos a los que se enfadan por cosas que no deben, o más de lo que conviene, o por mayor tiempo, y que no se reconcilian sin venganza o castigo.

A la mansedumbre le oponemos particularmente el exceso, pues se da más frecuentemente, como quiera que tomar venganza es más humano, y porque, además, los hombres de mala condición son peores para tener con ellos compañía que la gente apática.

Mas lo que hemos dicho antes es asimismo manifiesto por lo que vamos diciendo, a saber, que no es fácil determinar en qué manera y contra quién y en qué cosas y por cuánto tiempo debemos airarnos, ni hasta dónde se procederá en esto rectamente o se incurrirá en falta. Una transgresión ligera, sea por más o por menos,

ἐπὶ τὸ μᾶλλον οὔτ᾽ ἐπὶ τὸ ἧττον· ἐνίοτε γὰρ τοὺς
ἐλλείποντας ἐπαινοῦμεν καὶ πράους φαμέν, καὶ 1126 b
τοὺς χαλεπαίνοντας ἀνδρώδεις ὡς δυναμένους
ἄρχειν. ὁ δὴ πόσον καὶ πῶς παρεκβαίνων ψεκτός,
οὐ ῥᾴδιον τῷ λόγῳ ἀποδοῦναι· ἐν γὰρ τοῖς καθ᾽
14 ἕκαστα, κἂν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις. ἀλλὰ τό γε
τοσοῦτον δῆλον, ὅτι ἡ μὲν μέση ἕξις ἐπαινετή,
καθ᾽ ἣν οἷς δεῖ ὀργιζόμεθα καὶ ἐφ᾽ οἷς δεῖ καὶ ὡς
δεῖ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, αἱ δ᾽ ὑπερβολαὶ καὶ
ἐλλείψεις ψεκταί, καὶ ἐπὶ μικρὸν μὲν γινόμεναι
ἠρέμα, ἐπὶ πλέον δὲ μᾶλλον, ἐπὶ πολὺ δὲ σφόδρα.
15 δῆλον οὖν ὅτι τῆς μέσης ἕξεως ἀνθεκτέον. αἱ μὲν
οὖν περὶ τὴν ὀργὴν ἕξεις εἰρήσθωσαν.
vi 'Εν δὲ ταῖς ὁμιλίαις καὶ τῷ συζῆν καὶ λόγων
καὶ πραγμάτων κοινωνεῖν οἱ μὲν ἄρεσκοι δοκοῦσιν
εἶναι, οἱ πάντα πρὸς ἡδονὴν ἐπαινοῦντες καὶ οὐθὲν
ἀντιτείνοντες, ἀλλ᾽ οἰόμενοι δεῖν ἄλυποι τοῖς ἐν-
2 τυγχάνουσιν εἶναι· οἱ δ᾽ ἐξ ἐναντίας τούτοις πρὸς
πάντα ἀντιτείνοντες καὶ τοῦ λυπεῖν οὐδ᾽ ὁτιοῦν
φροντίζοντες δύσκολοι καὶ δυσέριδες καλοῦνται.
3 ὅτι μὲν οὖν αἱ εἰρημέναι ἕξεις ψεκταί εἰσιν, οὐκ
ἄδηλον, καὶ ὅτι ἡ μέση τούτων ἐπαινετή, καθ᾽ ἣν
ἀποδέξεται ἃ δεῖ καὶ ὡς δεῖ, ὁμοίως δὲ καὶ δυσ-
4 χερανεῖ. ὄνομα δ᾽ οὐκ ἀποδέδοται αὐτῇ τι, ἔοικε
δὲ μάλιστα φιλίᾳ· τοιοῦτος γάρ ἐστιν ὁ κατὰ τὴν
μέσην ἕξιν οἷον βουλόμεθα λέγειν τὸν ἐπιεικῆ
5 φίλον, τὸ στέργειν προσλαβόντα. διαφέρει δὲ τῆς

no es materia de reproche. Algunas veces incluso alabamos a los que pecan por defecto, y decimos de ellos que son mansos; y otras, por lo contrario, alabamos a los de humor difícil, teniéndolos por muy hombres y capaces de mandar. Pero cuánto o cómo haya de transgredir el que ha de ser reprendido, no es fácil declararlo en conceptos, porque el juicio en estos casos está en los hechos particulares y en la percepción sensible. Pero lo que es evidente por lo menos es que el hábito medio es laudable, pues conforme a él nos airamos contra quien debemos, y en lo que debemos, y de la manera debida, y así en todo lo demás; y que los excesos y los defectos son censurables: levemente si son en lo pequeño, más en lo mayor, vehementemente en lo mucho. Evidente es, por tanto, que hay que atenerse al hábito medio.

He aquí lo que teníamos que decir sobre los hábitos relativos a la ira.

VI

En las reuniones y en la vida social, así como en el intercambio de palabras y negocios, hay algunos que quieren mostrarse tan obsequiosos, que por dar contento alaban todas las cosas y a nada se oponen, antes estiman un deber mostrarse sin enojo con todos los que encuentran. Otros, al contrario, a todo ponen objeción, y no tienen cuenta alguna si en algo dan molestia, por lo que son llamados malhumorados y pendencieros.

Que los hábitos dichos sean censurables, no es dudoso, como tampoco que el hábito medio en tales cosas sea laudable, pues conforme a él se aprueba y desaprueba lo que conviene y como conviene. Con todo, no se le ha dado nombre especial, pero se parece sobre todo a la amistad, porque el hombre que corresponde a este hábito medio es tal como el que entendemos designar cuando, con la adición del elemento afectivo, hablamos de un buen amigo. Pero tal hábito difiere de la amistad en que no implica pasión ni

φιλίας, ὅτι ἄνευ πάθους ἐστὶ καὶ τοῦ στέργειν οἷς
ὁμιλεῖ· οὐ γὰρ τῷ φιλεῖν ἢ ἐχθαίρειν ἀποδέχεται
ἕκαστα ὡς δεῖ, ἀλλὰ τῷ τοιοῦτος εἶναι. ὁμοίως
γὰρ πρὸς ἀγνῶτας καὶ γνωρίμους καὶ συνήθεις
καὶ ἀσυνήθεις αὐτὸ ποιήσει, πλὴν καὶ ἐν ἑκάστοις
ὡς ἁρμόζει· οὐ γὰρ ὁμοίως προσήκει συνήθων καὶ
6 ὀθνείων φροντίζειν, οὐδ' αὖ λυπεῖν. καθόλου μὲν
οὖν εἴρηται ὅτι ὡς δεῖ ὁμιλήσει, ἀναφέρων δὲ πρὸς
τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον στοχάσεται τοῦ ἢ
7 λυπεῖν ἢ συνηδύνειν. ἔοικε μὲν γὰρ περὶ ἡδονὰς
καὶ λύπας εἶναι τὰς ἐν ταῖς ὁμιλίαις γινομένας,
τούτων δ' ὅσας μὲν αὐτῷ ἐστὶ μὴ καλὸν ἢ βλα-
βερὸν συνηδύνειν, δυσχερανεῖ, καὶ προαιρήσεται
λυπεῖν· κἂν τῷ ποιοῦντι δ' ἀσχημοσύνην φέρῃ, καὶ
ταύτην μὴ μικράν, ἢ βλάβην, ἡ δ' ἐναντίωσις
μικρὰν λύπην, οὐκ ἀποδέξεται ἀλλὰ δυσχερανεῖ.
8 διαφερόντως δ' ὁμιλήσει τοῖς ἐν ἀξιώμασι καὶ τοῖς
τυχοῦσι, καὶ μᾶλλον ἢ ἧττον γνωρίμοις, ὁμοίως 1127 a
δὲ καὶ κατὰ τὰς ἄλλας διαφοράς, ἑκάστοις ἀπο-
νέμων τὸ πρέπον, καὶ καθ' αὑτὸ μὲν αἱρούμενος τὸ
συνηδύνειν, λυπεῖν δ' εὐλαβούμενος, τοῖς δ' ἀπο-
βαίνουσιν, ἐὰν ᾖ μείζω, συνεπόμενος, λέγω δὲ τῷ
καλῷ καὶ τῷ συμφέροντι. καὶ ἡδονῆς δ' ἕνεκα
9 τῆς εἰσαῦθις μεγάλης μικρὰ λυπήσει. ὁ μὲν οὖν
μέσος τοιοῦτός ἐστιν, οὐκ ὠνόμασται δέ· τοῦ δὲ
συνηδύνοντος ὁ μὲν τοῦ ἡδὺς εἶναι στοχαζόμενος
μὴ δι' ἄλλο τι ἄρεσκος, ὁ δ' ὅπως ὠφέλειά τις

afecto para con aquellos con quien trata, porque no por amistad o por enemistad acepta cada cosa como debe, sino por ser ese hombre tal cual es. De la misma manera hará lo mismo con los desconocidos y los conocidos, con los que trata habitualmente y con los extraños, salvo en lo que respecta a guardar en cada caso la actitud adecuada, pues no es debido mostrar la misma solicitud o el mismo desagrado con los íntimos que con los extraños. En general, pues, como hemos dicho, tratará a todos como es debido, y refiriendo sus actos a lo honesto y a lo conveniente, acertará en no causar pena o en comunicar contento.

Concerniendo esta disposición, a lo que parece, a los placeres y penas en las relaciones sociales, todas las veces que a tal hombre no le sea honesto, o que le sea perjudicial. sumarse al placer, expresará su repugnancia y preferirá más bien causar pena. Y asimismo, si su aquiescencia a la acción de otro le trae a éste no pequeño descrédito o daño, y su oposición un pequeño disgusto, en este caso no asentirá el primero, antes expresará su desagrado.

De manera diferente tratará éste hombre a las personas de consideración y al común de las gentes, a los más conocidos de él y a los que lo son menos, y lo mismo en cuanto a las demás diferencias, dando a cada clase el tratamiento debido; y por más que de suyo prefiera dar contento y evite causar pena, no dejará de guiarse por las consecuencias si éstas son de mayor momento, a saber la honestidad y la conveniencia. Y dará, además, pequeños disgustos por causa de un gran placer que haya de seguirse.

Tal es, pues, el que ocupa el término medio y que no ha recibido nombre especial.

De los que siempre toman parte en los placeres sociales, el que trata de ser agradable no por otra cosa, es el obsequioso. El que busca cómo derivar alguna utilidad para sí relativa al dinero o a

αὐτῷ γίγνηται εἰς χρήματα καὶ ὅσα διὰ χρημάτων, κόλαξ· ὁ δὲ πᾶσι δυσχεραίνων εἴρηται ὅτι δύσκολος καὶ δύσερις. ἀντικεῖσθαι δὲ φαίνεται τὰ ἄκρα ἑαυτοῖς διὰ τὸ ἀνώνυμον εἶναι τὸ μέσον.

vii Περὶ τὰ αὐτὰ δὲ σχεδόν ἐστι καὶ ἡ τῆς ἀλαζονείας μεσότης. ἀνώνυμος δὲ καὶ αὕτη· οὐ χεῖρον δὲ καὶ τὰς τοιαύτας ἐπελθεῖν· μᾶλλόν τε γὰρ ἂν εἰδείημεν τὰ περὶ τὸ ἦθος, καθ' ἕκαστον διελθόντες, καὶ μεσότητας εἶναι τὰς ἀρετὰς πιστεύσαιμεν ἄν, ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχον συνιδόντες. ἐν δὴ τῷ συζῆν οἱ μὲν πρὸς ἡδονὴν καὶ λύπην ὁμιλοῦντες εἴρηνται, περὶ δὲ τῶν ἀληθευόντων τε καὶ ψευδομένων εἴπωμεν ὁμοίως ἐν λόγοις καὶ πράξεσι καὶ τῷ προσποιήματι.
2 δοκεῖ δὴ ὁ μὲν ἀλαζὼν προσποιητικὸς τῶν ἐνδόξων εἶναι καὶ μὴ ὑπαρχόντων καὶ μειζόνων ἢ ὑπάρχει,
3 ὁ δὲ εἴρων ἀνάπαλιν ἀρνεῖσθαι τὰ ὑπάρχοντα ἢ
4 ἐλάττω ποιεῖν, ὁ δὲ μέσος αὐθέκαστός τις ὢν ἀληθευτικὸς κἂν τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ, τὰ ὑπάρχοντα ὁμολογῶν εἶναι περὶ αὐτόν, καὶ οὔτε μείζω
5 οὔτε ἐλάττω. ἔστι δὲ τούτων ἕκαστα καὶ ἕνεκά τινος ποιεῖν καὶ μηθενός· ἕκαστος δ' οἷός ἐστι, τοιαῦτα λέγει καὶ πράττει καὶ οὕτω ζῇ, ἐὰν μή
6 τινος ἕνεκα πράττῃ. καθ' αὑτὸ δὲ τὸ μὲν ψεῦδος φαῦλον καὶ ψεκτόν, τὸ δ' ἀληθὲς καλὸν καὶ ἐπαινετόν· οὕτω δὲ καὶ ὁ μὲν ἀληθευτικὸς μέσος ὢν ἐπαινετός, οἱ δὲ ψευδόμενοι ἀμφότεροι μὲν ψεκτοί, μᾶλλον δ' ὁ ἀλαζών. περὶ ἑκατέρου δ'

todo lo que con el dinero se procura, es el adulador. El que en todo muestra enfado hemos dicho que es el malhumorado y pendenciero. Y los extremos parecen oponerse particularmente entre sí por ser anónimo el término medio.

VII

Casi en lo mismo se encuentra el término medio opuesto a la fanfarronería, y que tampoco tiene nombre.

No será inútil examinar también estas disposiciones. Conoceremos así mejor lo relativo al carácter moral si discurrimos por cada caso en particular; y nos convenceremos de que las virtudes son posiciones intermedias si comprobamos que así es en todos los casos. Y pues acabamos de describir los tipos que en la vida social tienen por objeto de su trato el agrado o la molestia, hablemos ahora de los veraces y de los mendaces tanto en sus palabras como en sus actos y en lo que hace a sus pretensiones personales.

El fanfarrón parece ser el que se atribuye cosas ilustres que no tiene o mayores de lo que son en realidad. El disimulador, por lo contrario, niega las cualidades que posee o las atenúa. El que ocupa el término medio se presenta tal cual es, veraz en su vida y su lenguaje, confesando las cualidades que en él concurren, sin aumentarlas ni disminuirlas.

En cada uno de estos casos se puede obrar por un motivo ulterior o por ninguno; pero cuando cada hombre obra sin ulterior motivo, sus palabras, sus acciones y su vida responden a su carácter. Ahora bien, la mentira es en sí misma ruin y reprochable; la verdad bella y laudable. De consiguiente, el veraz, que está en el término medio, es digno de alabanza; y al contrario, ambos mendaces lo son de censura, sobre todo el fanfarrón. Hablemos, pues, de cada uno de ellos, y primero del veraz.

7 εἴπωμεν, πρότερον δὲ περὶ τοῦ ἀληθευτικοῦ. οὐ
γὰρ περὶ τοῦ ἐν ταῖς ὁμολογίαις ἀληθεύοντος λέ-
γομεν, οὐδ' ὅσα εἰς ἀδικίαν ἢ δικαιοσύνην συντείνει
(ἄλλης γὰρ ἂν εἴη ταῦτ' ἀρετῆς), ἀλλ' ἐν οἷς 1127 b
μηθενὸς τοιούτου διαφέροντος καὶ ἐν λόγῳ καὶ ἐν
8 βίῳ ἀληθεύει τῷ τὴν ἕξιν τοιοῦτος εἶναι. δόξειε
δ' ἂν ὁ τοιοῦτος ἐπιεικὴς εἶναι. ὁ γὰρ φιλαλήθης,
καὶ ἐν οἷς μὴ διαφέρει ἀληθεύων, ἀληθεύσει καὶ
ἐν οἷς διαφέρει ἔτι μᾶλλον· οὗ γὰρ αἰσχρὸν τὸ ψεῦ-
δος εὐλαβήσεται, ὅ γε καὶ καθ' αὑτὸ ηὐλαβεῖτο·
9 ὁ δὲ τοιοῦτος ἐπαινετός. ἐπὶ τὸ ἔλαττον δὲ
μᾶλλον τοῦ ἀληθοῦς ἀποκλινεῖ· ἐμμελέστερον γὰρ
10 φαίνεται διὰ τὸ ἐπαχθεῖς τὰς ὑπερβολὰς εἶναι. ὁ
δὲ μείζω τῶν ὑπαρχόντων προσποιούμενος μη-
θενὸς ἕνεκα φαύλῳ μὲν ἔοικεν (οὐ γὰρ ἂν ἔχαιρε
τῷ ψεύδει), μάταιος δὲ φαίνεται μᾶλλον ἢ κακός.
11 εἰ δ' ἕνεκά τινος, ὁ μὲν δόξης ἢ τιμῆς οὐ λίαν
ψεκτὸς [ὡς ὁ ἀλαζών], ὁ δὲ ἀργυρίου, ἢ ὅσα εἰς
12 ἀργύριον, ἀσχημονέστερος. (οὐκ ἐν τῇ δυνάμει δ'
ἐστὶν ὁ ἀλαζών, ἀλλ' ἐν τῇ προαιρέσει· κατὰ τὴν
ἕξιν γὰρ καὶ τῷ τοιόσδε εἶναι ἀλαζών ἐστιν.)
ὥσπερ καὶ ψεύστης ὁ μὲν τῷ ψεύδει αὐτῷ χαίρων,
13 ὁ δὲ δόξης ὀρεγόμενος ἢ κέρδους. οἱ μὲν οὖν δόξης
χάριν ἀλαζονευόμενοι τὰ τοιαῦτα προσποιοῦνται
ἐφ' οἷς ἔπαινος ἢ εὐδαιμονισμός, οἱ δὲ κέρδους,
ὧν καὶ ἀπόλαυσίς ἐστι τοῖς πέλας καὶ διαλαθεῖν
ἔστι μὴ ὄντα, οἷον μάντιν σοφὸν ἰατρόν. διὰ
τοῦτο οἱ πλεῖστοι προσποιοῦνται τὰ τοιαῦτα καὶ
ἀλαζονεύονται· ἔστι γὰρ ἐν αὐτοῖς τὰ εἰρημένα.
14 οἱ δ' εἴρωνες ἐπὶ τὸ ἔλαττον λέγοντες χαριέστεροι
μὲν τὰ ἤθη φαίνονται, οὐ γὰρ κέρδους ἕνεκα

No hablamos ahora del que se conduce con verdad en los contratos, ni en todo lo que atañe a la injusticia o a la justicia, por ser todo ello materia de otra virtud, sino del que, sin haber de por medio ninguno de tales intereses, se conduce con verdad en sus palabras y en su vida, por ser así él en su disposición habitual.

Un hombre de esta especie puede pasar con razón por hombre de bien. El amigo de la verdad, el que es veraz en cosas sin importancia, con mayor razón dirá la verdad en las cosas importantes, porque entonces evitará como una deshonra la mentira, puesto que por sí misma la ha evitado. Tal hombre, es, pues, digno de alabanza. Y más bien se inclinará a atenuar la verdad, pareciéndole esto más concertado, por ser odiosas las exageraciones.

El que presume de más de lo que tiene sin motivo ulterior, parece, cierto, un tipo ruin, pues de otro modo no se complacería en la mentira; sin embargo, más bien parece necio que malo. Si miente por algún motivo, como la gloria o el honor, tal como lo hace el fanfarrón, no es absolutamente censurable; pero si es por el dinero o por todo lo que tenga que ver con el dinero, es más repugnante. (No es uno fanfarrón porque tenga de qué jactarse, sino por la elección de la mentira; por el hábito que se tiene y por ser tal tipo de hombre, es uno fanfarrón.) Del mismo modo es uno embustero por complacerse en la mentira o por apetito de gloria o de ganancia. Por tanto, los que fanfarronean por causa de la gloria presumen de cosas que llevan consigo la alabanza o la felicitación; y los que lo hacen por lucro, fingen cualidades de que los demás pueden retirar provecho, y cuya falta puede encubrirse, tales como ser adivino, sabio o médico. Por esto la mayor parte de ellos aparentan todo eso y alardean de ello, pues en esas cosas están las ventajas antes dichas.

Los disimuladores irónicos que atenúan sus propios méritos, son tenidos por hombres de condición más amable, pues no parecen hablar así por motivo de lucro, sino porque quieren evitar la ampu-

δοκοῦσι λέγειν, ἀλλὰ φεύγοντες τὸ ὀγκηρόν.
μάλιστα δὲ καὶ οὗτοι τὰ ἔνδοξα ἀπαρνοῦνται, οἷον
15 καὶ Σωκράτης ἐποίει. οἱ δὲ τὰ μικρὰ καὶ τὰ
φανερὰ [προσποιούμενοι] βαυκοπανοῦργοι λέγον-
ται καὶ εὐκαταφρονητότεροι εἰσιν· καὶ ἐνίοτε
ἀλαζονεία φαίνεται, οἷον ἡ τῶν Λακώνων ἐσθής·
καὶ γὰρ ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ λίαν ἔλλειψις ἀλαζονικόν.
16 οἱ δὲ μετρίως χρώμενοι τῇ εἰρωνείᾳ καὶ περὶ τὰ
μὴ λίαν ἐμποδὼν καὶ φανερὰ εἰρωνευόμενοι χαρίεν-
τες φαίνονται.
17 Ἀντικεῖσθαι δ' ὁ ἀλαζὼν φαίνεται τῷ ἀληθευ-
τικῷ· χείρων γάρ.
viii Οὔσης δὲ καὶ ἀναπαύσεως ἐν τῷ βίῳ, καὶ ἐν
ταύτῃ διαγωγῆς μετὰ παιδιᾶς, δοκεῖ καὶ ἐνταῦθα
εἶναι ὁμιλία τις ἐμμελής, καὶ οἷα δεῖ λέγειν καὶ
ὥς, ὁμοίως δὲ καὶ ἀκούειν· διοίσει δὲ καὶ τὸ ἐν
2 τοιούτοις λέγειν ἢ τοιούτων ἀκούειν. δῆλον δ' ὡς
καὶ περὶ ταῦτ' ἐστὶν ὑπερβολή τε καὶ ἔλλειψις τοῦ
3 μέσου. οἱ μὲν οὖν τῷ γελοίῳ ὑπερβάλλοντες
βωμολόχοι δοκοῦσιν εἶναι καὶ φορτικοί, γλιχό-
μενοι πάντως τοῦ γελοίου, καὶ μᾶλλον στοχαζό-
μενοι τοῦ γέλωτα ποιῆσαι ἢ τοῦ λέγειν εὐσχήμονα
καὶ μὴ λυπεῖν τὸν σκωπτόμενον. οἱ δὲ μήτ'
αὐτοὶ ἂν εἰπόντες μηθὲν γελοῖον τοῖς τε λέγουσι
δυσχεραίνοντες ἄγροικοι καὶ σκληροὶ δοκοῦσιν
εἶναι. οἱ δ' ἐμμελῶς παίζοντες εὐτράπελοι προσ-
αγορεύονται, οἷον εὔτροποι· τοῦ γὰρ ἤθους αἱ
τοιαῦται δοκοῦσι κινήσεις εἶναι, ὥσπερ δὲ τὰ
σώματα ἐκ τῶν κινήσεων κρίνεται, οὕτω καὶ τὰ
4 ἤθη. ἐπιπολάζοντος δὲ τοῦ γελοίου, καὶ τῶν
πλείστων χαιρόντων τῇ παιδιᾷ καὶ τῷ σκώπτειν

losidad. Las gentes de esta especie rechazan sobre todo cualquier celebridad, como hacía Sócrates. Mas los que aparentan no tener aun las cosas pequeñas y obvias, llámanse melindrosos, y son decididamente despreciables. Algunas veces incluso parece haber en esto cierta arrogancia, como en el vestido de los lacedemonios, ya que tanto el excesivo esmero en el vestir como la extrema negligencia tienen un toque de ostentación. Pero los que emplean moderadamente la ironía y fingen no tener cosas que no están al alcance de todos ni son tan obvias, nos parecen amables. El fanfarrón, por tanto, parece oponerse al veraz más que el otro extremo, porque la fanfarronería es peor que la disimulación.

VIII

Como el reposo tiene un lugar en la vida, y en el reposo el pasatiempo con diversión, en todo esto debe haber, a lo que parece, cierto concertado trato, así como saber decir —y también escuchar— lo que conviene y de la manera conveniente. Porque en todo esto hay diferencia según la clase de gente a quien se habla o a quien se escucha.

Es manifiesto que en tales cosas hay también exceso y defecto fuera del término medio. Los que se exceden en lo risible parecen ser bufones y gente grosera. Procuran a todo trance hacer chistes, y tienen más cuenta con dar que reír que con decir cosas decorosas y con no molestar a quien es objeto de sus burlas. Los que, en cambio, no dicen cosas risibles y se enfadan con quienes las dicen, parecen ser rústicos y ariscos. En fin, los que bromean concertadamente reciben la denominación de discretos o eutrapélicos, dando a entender con esta palabra que son de movimientos fáciles. Sus maneras, en efecto, parecen ser movimientos del carácter; y así como juzgamos de los cuerpos por sus movimientos, asi también de los caracteres.

Siendo lo risible de lo más común y gozándose la mayoría en la broma y en la burla más de lo que conviene, los bufones son

μᾶλλον ἢ δεῖ, καὶ οἱ βωμολόχοι εὐτράπελοι προσ-
αγορεύονται ὡς χαρίεντες· ὅτι δὲ διαφέρουσι, καὶ
5 οὐ μικρόν, ἐκ τῶν εἰρημένων δῆλον. τῇ μέσῃ δ'
ἕξει οἰκεῖον καὶ ἡ ἐπιδεξιότης ἐστίν· τοῦ δ' ἐπι-
δεξίου ἐστὶ τοιαῦτα λέγειν καὶ ἀκούειν οἷα τῷ
ἐπιεικεῖ καὶ ἐλευθερίῳ ἁρμόττει· ἔστι γάρ τινα
πρέποντα τῷ τοιούτῳ λέγειν ἐν παιδιᾶς μέρει καὶ
ἀκούειν, καὶ ἡ τοῦ ἐλευθερίου παιδιὰ διαφέρει τῆς
τοῦ ἀνδραποδώδους, καὶ πεπαιδευμένου καὶ ἀπαι-
6 δεύτου. ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐκ τῶν κωμῳδιῶν τῶν
παλαιῶν καὶ τῶν καινῶν· τοῖς μὲν γὰρ ἦν γελοῖον
ἡ αἰσχρολογία, τοῖς δὲ μᾶλλον ἡ ὑπόνοια· διαφέρει
7 δ' οὐ μικρὸν ταῦτα πρὸς εὐσχημοσύνην. πότερον
οὖν τὸν εὖ σκώπτοντα ὁριστέον τῷ λέγειν μὴ
ἀπρεπῆ ἐλευθερίῳ, ἢ τῷ μὴ λυπεῖν τὸν ἀκούοντα,
ἢ καὶ τέρπειν; ἢ καὶ τό γε τοιοῦτον ἀόριστον;
8 ἄλλο γὰρ ἄλλῳ μισητόν τε καὶ ἡδύ. τοιαῦτα δὲ
καὶ ἀκούσεται· ἃ γὰρ ὑπομένει ἀκούων, ταῦτα
9 κἂν ποιεῖν δοκεῖ. οὐ δὴ πᾶν ποιήσει· τὸ γὰρ
σκῶμμα λοιδόρημά τί ἐστιν, οἱ δὲ νομοθέται ἔνια
λοιδορεῖν κωλύουσιν· ἔδει δ' ἴσως καὶ σκώπτειν.
10 ὁ δὴ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος οὕτως ἕξει, οἷον νόμος
ὢν ἑαυτῷ. τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ μέσος ἐστίν, εἴτ'
ἐπιδέξιος εἴτ' εὐτράπελος λέγεται. ὁ δὲ βωμο-
λόχος ἥττων ἐστὶ τοῦ γελοίου, καὶ οὔτε ἑαυτοῦ
οὔτε τῶν ἄλλων ἀπεχόμενος, εἰ γέλωτα ποιήσει,
καὶ τοιαῦτα λέγων ὧν οὐθὲν ἂν εἴποι ὁ χαρίεις, 1128 b
ἔνια δ' οὐδ' ἂν ἀκούσαι. ὁ δ' ἄγροικος εἰς τὰς
τοιαύτας ὁμιλίας ἀχρεῖος· οὐθὲν γὰρ συμβαλλόμε-
11 νος πᾶσι δυσχεραίνει· δοκεῖ δὲ ἡ ἀνάπαυσις καὶ
ἡ παιδιὰ ἐν τῷ βίῳ εἶναι ἀναγκαῖον.

llamados también discretos a fuer de graciosos; pero por lo dicho antes es manifiesto que difieren, y no poco, unos de otros.

Al término medio en esta materia pertenece también la cualidad del tacto en las relaciones sociales. Propio del hombre de tacto es decir y escuchar tales cosas cuales convienen a un hombre honesto y libre. Hay ciertas cosas, en efecto, que cuadran con tal hombre, sea para decirlas, sea para oírlas, en un rato de diversión; sólo que la diversión del hombre libre difiere de la del esclavo, y la del hombre culto de la del inculto. Esta es la diferencia que puede apreciarse entre las comedias antiguas y las nuevas, que en aquéllas lo rídiculo era el lenguaje deshonesto, y en éstas más bien la insinuación, lo cual es de no poca importancia en cuanto a la decencia.

¿Deberemos, entonces, definir al que sabe bromear como aquel que dice cosas no indignas de un hombre libre, o que no molesta al oyente, o que incluso le agrada? ¿O no será imposible definir algo de esta especie, ya que lo aborrecible y lo agradable son diferentes para gente diferente? Por otra parte, del mismo género será lo que este hombre quiera oír, pues lo que uno consiente en escuchar, esto mismo, a lo que parece, lo expresará en sus dichos. Por tanto, se abstendrá de hacer ciertas chanzas, porque la chanza es una especie de insulto, y los legisladores prohiben ciertos insultos, aunque quizá sería menester que prohibiesen también ciertas chanzas. Así pues, el hombre distinguido y libre se conducirá de modo tal como si él fuese una ley para sí mismo.

Tal es, pues, el que guarda el término medio, sea que se le llame hombre de tacto o discreto. El bufón, en cambio, es el que se deja dominar de los chistes, y que ni a sí mismo ni a los otros perdona si ha de dar que reír. Tales cosas profiere como no diría ninguna el hombre distinguido, que algunas ni querría oírlas. El rústico, por su parte, es un inadaptado en semejantes reuniones, a las cuales en nada contribuye y con todos se enfada. Pero el reposo y la diversión parecen ser algo necesario en la vida.

12 Τρεῖς οὖν αἱ εἰρημέναι ἐν τῷ βίῳ μεσότητες, εἰσὶ δὲ πᾶσαι περὶ λόγων τινῶν καὶ πράξεων κοινωνίαν. διαφέρουσι δ' ὅτι ἡ μὲν περὶ ἀλήθειάν ἐστιν, αἱ δὲ περὶ τὸ ἡδύ. τῶν δὲ περὶ τὴν ἡδονὴν ἡ μὲν ἐν ταῖς παιδιαῖς, ἡ δ' ἐν ταῖς κατὰ τὸν ἄλλον βίον ὁμιλίαις.

ix Περὶ δὲ αἰδοῦς ὥς τινος ἀρετῆς οὐ προσήκει
2 λέγειν· πάθει γὰρ μᾶλλον ἔοικεν ἢ ἕξει. ὁρίζεται
γοῦν φόβος τις ἀδοξίας, καὶ ἀποτελεῖ δὲ τῷ περὶ
τὰ δεινὰ φόβῳ παραπλήσιον· ἐρυθραίνονται γὰρ
οἱ αἰσχυνόμενοι, οἱ δὲ τὸν θάνατον φοβούμενοι
ὠχριῶσιν· σωματικὰ δὴ φαίνεταί πως εἶναι ἀμφό-
τερα, ὅπερ δοκεῖ πάθους μᾶλλον ἢ ἕξεως εἶναι.
3 οὐ πάσῃ δ' ἡλικίᾳ τὸ πάθος ἁρμόζει, ἀλλὰ τῇ νέᾳ·
οἰόμεθα γὰρ δεῖν τοὺς τηλικούτους αἰδήμονας
εἶναι διὰ τὸ πάθει ζῶντας πολλὰ ἁμαρτάνειν, ὑπὸ
τῆς αἰδοῦς δὲ κωλύεσθαι· καὶ ἐπαινοῦμεν τῶν
μὲν νέων τοὺς αἰδήμονας, πρεσβύτερον δ' οὐδεὶς
ἂν ἐπαινέσειεν ὅτι αἰσχυντηλός· οὐθὲν γὰρ οἰόμεθα
4 δεῖν αὐτὸν πράττειν ἐφ' οἷς ἐστὶν αἰσχύνη. οὐδὲ
γὰρ ἐπιεικοῦς ἐστὶν ἡ αἰσχύνη, εἴπερ γίγνεται ἐπὶ
5 τοῖς φαύλοις· οὐ γὰρ πρακτέον τὰ τοιαῦτα (εἰ δ'
ἐστὶ τὰ μὲν κατ' ἀλήθειαν αἰσχρὰ τὰ δὲ κατὰ
δόξαν, οὐθὲν διαφέρει· οὐδέτερα γὰρ πρακτέα), ὥστ'
6 οὐκ αἰσχυντέον· φαύλου δέ, καὶ τῷ εἶναι τοιοῦτον
οἷον πράττειν τι τῶν αἰσχρῶν. τὸ δ' οὕτως ἔχειν
ὥστ' εἰ πράξειέ τι τῶν τοιούτων αἰσχύνεσθαι, καὶ
διὰ τοῦτ' οἴεσθαι ἐπιεικῆ εἶναι, ἄτοπον· ἐπὶ τοῖς
ἑκουσίοις γὰρ ἡ αἰδώς, ἑκὼν δὲ ὁ ἐπιεικὴς οὐδέ-

Tres son, en suma, los sobredichos términos medios en la vida, siendo todos ellos en la comunicación de palabras y acciones. Difieren entre sí en que uno tiene por materia la verdad, y los otros lo placentero; y de estos que miran al placer, uno se manifiesta en las diversiones y el otro en las relaciones del resto de la vida.

IX

No sería propio hablar de la vergüenza como de una virtud, pues más tiene de emoción que de hábito. Puede definírsela, empero, como cierto temor de la infamia, y es en sus efectos semejante al temor ante las cosas tremendas. Los vergonzosos se llenan de rubor; los que temen la muerte, palidecen. Ambos estados, por tanto, aparecen en cierto modo como fenómenos corporales, lo cual parece más bien ser propio de la emoción que del hábito.

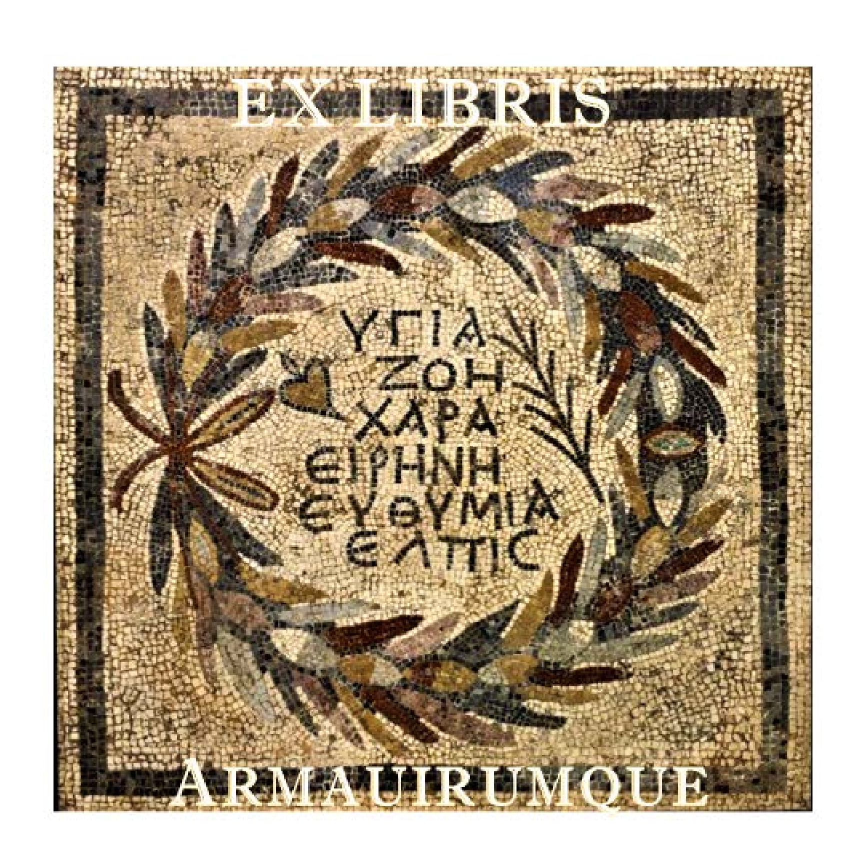
No a toda edad cuadra esta emoción, sino a la juventud. Creemos, en efecto, que los jóvenes deben ser vergonzosos, porque viviendo por la pasión yerran en muchas cosas que la vergüenza puede impedir. Así, entre los jóvenes alabamos a los pudorosos; pero nadie alabaría a un anciano por vergonzoso, pues no pensamos que debe él hacer ninguna de las cosas sobre que recae el deshonor.

La vergüenza tampoco es propia del hombre de bien, puesto que nace de las acciones bajas, las cuales no se han de hacer. Y nada importa que unas cosas sean verdaderamente vergonzosas, y otras por la opinión; ni unas ni otras deben hacerse para no tener de qué avergonzarse.

La vergüenza es propia del vicioso, que por su naturaleza es capaz de cometer actos vergonzosos. Pero estar en tal disposición que por el hecho solo de avergonzarse por la comisión de esos actos se juzgue uno hombre de bien, es absurdo. La vergüenza se da en los actos voluntarios; ahora bien, el hombre bueno jamás cometerá actos ruines.

7 ποτε πράξει τὰ φαῦλα. εἴη δ' ἂν ἡ αἰδὼς ἐξ ὑποθέσεως ἐπιεικές· εἰ γὰρ πράξαι, αἰσχύνοιτ' ἄν· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο περὶ τὰς ἀρετάς. εἰ δ' ἡ ἀναισχυντία φαῦλον καὶ τὸ μὴ αἰδεῖσθαι τὰ αἰσχρὰ πράττειν, οὐθὲν μᾶλλον τὸ τοιαῦτα πράττοντα
8 αἰσχύνεσθαι ἐπιεικές· οὐκ ἔστι δ' οὐδ' ἡ ἐγκράτεια ἀρετή, ἀλλά τις μικτή· δειχθήσεται δὲ περὶ αὐτῆς ἐν τοῖς ὕστερον. νῦν δὲ περὶ δικαιοσύνης εἴπωμεν.

La vergüenza podría ser algo bueno hipotéticamente en el sentido de que si alguien comete un acto reprobable, se avergüence de él; pero las virtudes no son algo hipotético. Y por más que la impudencia sea cosa ruin, así como el no tener vergüenza de haber cometido actos reprobables, no por eso es virtuoso avergonzarse de cometer tales actos. Del mismo modo, la continencia tampoco es una virtud pura, sino mezclada, lo cual se mostrará al tratar de ella posteriormente. Pero ahora hablemos de la justicia.



E

1 Περὶ δὲ δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας σκεπτέον περὶ 1129a
ποίας τε τυγχάνουσιν οὖσαι πράξεις καὶ ποία
μεσότης ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη, καὶ τὸ δίκαιον τίνων
2 μέσον· ἡ δὲ σκέψις ἡμῖν ἔστω κατὰ τὴν αὐτὴν
μέθοδον τοῖς προειρημένοις.
3 Ὁρῶμεν δὴ πάντας τὴν τοιαύτην ἕξιν βου-
λομένους λέγειν δικαιοσύνην ἀφ' ἧς πρακτικοὶ
τῶν δικαίων εἰσί, καὶ ἀφ' ἧς δικαιοπραγοῦσι καὶ
βούλονται τὰ δίκαια· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ
περὶ ἀδικίας, ἀφ' ἧς ἀδικοῦσι καὶ βούλονται τὰ
ἄδικα. διὸ καὶ ἡμῖν πρῶτον ὡς ἐν τύπῳ ὑπο-
4 κείσθω ταῦτα. οὐδὲ γὰρ τὸν αὐτὸν ἔχει τρόπον
ἐπί τε τῶν ἐπιστημῶν καὶ δυνάμεων καὶ ἐπὶ τῶν
ἕξεων· δύναμις μὲν γὰρ καὶ ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν
ἐναντίων ἡ αὐτὴ εἶναι, ἕξις δ' ἡ ἐναντία τῶν
ἐναντίων οὔ, οἷον ἀπὸ τῆς ὑγιείας οὐ πράττεται
τὰ ἐναντία ἀλλὰ τὰ ὑγιεινὰ μόνον· λέγομεν γὰρ
ὑγιεινῶς βαδίζειν ὅταν βαδίζῃ ὡς ἂν ὁ ὑγιαίνων.
5 Πολλάκις μὲν οὖν γνωρίζεται ἡ ἐναντία ἕξις
ἀπὸ τῆς ἐναντίας, πολλάκις δὲ αἱ ἕξεις ἀπὸ τῶν
ὑποκειμένων· ἐάν τε γὰρ ἡ εὐεξία ᾖ φανερά, καὶ
ἡ καχεξία φανερὰ γίνεται, καὶ ἐκ τῶν εὐεκτικῶν ἡ

LIBRO V

I

Con relación a la justicia y a la injusticia hay que considerar en qué acciones consisten, qué clase de posición intermedia es la justicia, y entre cuáles extremos es lo justo el término medio. Este estudio lo haremos con arreglo al mismo método que en las discusiones precedentes.

Todos, a lo que vemos, entienden llamar justicia aquel hábito que dispone a los hombres a hacer cosas justas y por el cual obran justamente y quieren las cosas justas. De igual modo con respecto a la injusticia, pues por ella los hombres obran injustamente y quieren las cosas injustas. Asentemos, por tanto, estas proposiciones a manera de esbozo y por vía de preámbulo.

No pasan las cosas del mismo modo en las ciencias y facultades que en los hábitos. La misma facultad y ciencia, a lo que parece, trata de los contrarios; pero el hábito contrario no es de los contrarios. Así, de la salud no resultan efectos contrarios, sino solamente saludables; por lo cual decimos de alguien que anda con salud cuando anda como lo haría el que está sano.

Ahora bien, a menudo un hábito contrario se conoce por su contrario, y muchas veces también los hábitos se conocen por los sujetos en que están. Si la buena disposición corporal es conocida, conócese también la mala disposición; y por otra parte, de los cuerpos que están en buena disposición se infiere la buena disposi-

εὐεξία καὶ ἐκ ταύτης τὰ εὐεκτικά. εἰ γάρ ἐστιν
ἡ εὐεξία πυκνότης σαρκός, ἀνάγκη καὶ τὴν καχ-
εξίαν εἶναι μανότητα σαρκὸς καὶ τὸ εὐεκτικὸν τὸ
ποιητικὸν πυκνότητος ἐν σαρκί.
6 Ἀκολουθεῖ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἐὰν θάτερα[1]
πλεοναχῶς λέγηται, καὶ θάτερα πλεοναχῶς λέ-
γεσθαι, οἷον εἰ τὸ δίκαιον, καὶ τὸ ἄδικον καὶ ἡ
7 ἀδικία. ἔοικε δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἡ δι-
καιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία, ἀλλὰ διὰ τὸ σύνεγγυς
εἶναι τὴν ὁμωνυμίαν αὐτῶν λανθάνει, καὶ οὐχ
ὥσπερ ἐπὶ τῶν πόρρω δήλη μᾶλλον· (ἡ γὰρ
διαφορὰ πολλὴ ἡ κατὰ τὴν ἰδέαν) οἷον ὅτι καλεῖται
κλεὶς ὁμωνύμως ἥ τε ὑπὸ τὸν αὐχένα τῶν ζῴων
8 καὶ ᾗ τὰς θύρας κλείουσιν. εἰλήφθω δὴ ὁ ἄδικος
ποσαχῶς λέγεται. δοκεῖ δὴ ὅ τε παράνομος
ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ἄνισος, ὥστε
δῆλον ὅτι καὶ [ὁ] δίκαιος ἔσται ὅ τε νόμιμος
καὶ ὁ ἴσος. τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ
τὸ ἴσον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον.
9 —ἐπεὶ δὲ πλεονέκτης ὁ ἄδικος, περὶ τἀγαθὰ
ἔσται, οὐ πάντα, ἀλλὰ περὶ ὅσα εὐτυχία καὶ
ἀτυχία, ἃ ἐστὶ μὲν ἁπλῶς ἀεὶ ἀγαθά, τινὶ δ' οὐκ
ἀεί. οἱ δ' ἄνθρωποι ταῦτα εὔχονται καὶ διώκουσιν·
δεῖ δ' οὔ, ἀλλ' εὔχεσθαι μὲν τὰ ἁπλῶς ἀγαθὰ
καὶ αὐτοῖς ἀγαθὰ εἶναι, αἱρεῖσθαι δὲ τὰ αὐτοῖς
10 ἀγαθά.—ὁ δ' ἄδικος οὐκ ἀεὶ τὸ πλέον αἱρεῖται,
ἀλλὰ καὶ τὸ ἔλαττον ἐπὶ τῶν ἁπλῶς κακῶν· ἀλλ'
ὅτι δοκεῖ καὶ τὸ μεῖον κακὸν ἀγαθόν πως εἶναι,
τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἐστὶν ἡ πλεονεξία, διὰ τοῦτο δοκεῖ
11 πλεονέκτης εἶναι. ἔστω δ' ἄνισος· τοῦτο γὰρ

ción, y de ésta los cuerpos que la tienen. Si la buena disposición es la consistencia de la carne, la mala disposición será de necesidad la flojedad de la carne, y lo que engendra la buena disposición será lo que produce la consistencia en la carne.

Acontece casi de ordinario que si un grupo de contrarios se toma en varios sentidos, el otro grupo se toma también en varios sentidos; y si, por ejemplo, esto pasa con lo justo, otro tanto pasará con lo injusto y la injusticia. Ahora bien, la justicia y la injusticia se entienden, a lo que parece, en muchos sentidos, aunque por ser muy cercana una significación de la otra, la ambigüedad nos escapa, y no es tan manifiesta como cuando se aplica a cosas muy distantes entre sí, que difieren grandemente una de otra por su aspecto, como por ejemplo, cuando se llama con la misma palabra *kleis* (llave) la clavícula de un animal y el instrumento con que cerramos las puertas. Tomemos, pues, como punto de partida el determinar en cuántos sentidos se dice de uno que es injusto.

Son, pues, tenidos por injustos el transgresor de la ley, el codicioso y el inicuo o desigual; de donde es claro que el justo será el observante de la ley y de la igualdad. Lo justo, pues, es lo legal y lo igual; lo injusto lo ilegal y lo desigual.

Puesto que el injusto es codicioso, lo será con relación a los bienes, no a todos, sino a aquellos de que dependen la prosperidad y la adversidad, los cuales son siempre bienes tomados absolutamente, aunque para alguno no lo sean siempre. Ahora bien, los hombres desean esos bienes y los buscan, aunque no deberían obrar así, sino hacer votos por que los bienes que lo son absolutamente lo sean también para ellos, y escoger entonces las cosas que *son* bienes para ellos.

El injusto no siempre toma para sí lo más, sino también lo menos en cosas absolutamente malas. Pero como el mal menor se juzga ser un bien en cierto sentido, y la codicia lo es del bien, por esto el que busca el mal menor puede pasar por codicioso. Llamémosle desigual, puesto que este término comprende tanto lo más como lo menos y es común a ambos.

12 περιέχει καὶ κοινόν. ἐπεὶ δ' ὁ παράνομος
ἄδικος ἦν ὁ δὲ νόμιμος δίκαιος, δῆλον ὅτι πάντα
τὰ νόμιμά ἐστί πως δίκαια· τά τε γὰρ ὡρισμένα
ὑπὸ τῆς νομοθετικῆς νόμιμά ἐστι, καὶ ἕκαστον
13 τούτων δίκαιον εἶναι φαμέν. οἱ δὲ νόμοι ἀγο-
ρεύουσι περὶ ἁπάντων στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινῇ
συμφέροντος πᾶσιν [ἢ τοῖς ἀρίστοις] ἢ τοῖς
κυρίοις κατ' ἀρετὴν ἢ κατ' ἄλλον τινὰ τρόπον
τοιοῦτον· ὥστε ἕνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ
ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ τῆς εὐδαιμονίας καὶ τῶν
14 μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ. προστάττει
δ' ὁ νόμος καὶ τὰ τοῦ ἀνδρείου ἔργα ποιεῖν, οἷον
μὴ λείπειν τὴν τάξιν μηδὲ φεύγειν μηδὲ ῥίπτειν
τὰ ὅπλα, καὶ τὰ τοῦ σώφρονος, οἷον μὴ μοιχεύειν
μηδ' ὑβρίζειν, καὶ τὰ τοῦ πράου, οἷον μὴ τύπτειν
μηδὲ κακηγορεῖν, ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὰς ἄλλας
ἀρετὰς καὶ μοχθηρίας τὰ μὲν κελεύων τὰ δ' ἀπ-
αγορεύων, ὀρθῶς μὲν ὁ κείμενος ὀρθῶς, χεῖρον δ' ὁ
15 ἀπεσχεδιασμένος. αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ
μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον.
καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι
δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, καὶ οὔθ' ἕσπερος οὔθ' ἑῷος
οὕτω θαυμαστός· καὶ παροιμιαζόμενοί φαμεν

ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ 'νι.

καὶ τελεία μάλιστα ἀρετή, ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς
χρῆσίς ἐστιν. τελεία δ' ἐστίν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν
καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι, ἀλλ'
οὐ μόνον καθ' αὑτόν· πολλοὶ γὰρ ἐν μὲν τοῖς
οἰκείοις τῇ ἀρετῇ δύνανται χρῆσθαι, ἐν δὲ τοῖς
16 πρὸς ἕτερον ἀδυνατοῦσιν. καὶ διὰ τοῦτο εὖ 1130a

Dado que al transgresor de la ley lo hemos visto como injusto y al observante de la ley como justo, es claro que todas las cosas legales son de algún modo justas. Los actos definidos por la legislación son legales, y de cada uno de ellos decimos que es justo. Ahora bien, las leyes se promulgan en todas las materias mirando ya al interés de todos en común, ya al interés de los mejores o de los principales, sea por el linaje, sea por algún otro título semejante.

Así pues, en un sentido llamamos justo a lo que produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad política. Porque la ley prescribe juntamente hacer los actos del valiente, tales como no abandonar las filas, ni huir, ni arrojar las armas; y los del temperante, como no cometer adulterio ni incurrir en excesos; y los del varón manso, como no herir ni hablar mal de nadie, y lo mismo en las otras virtudes y fechorías, ordenando unas cosas, prohibiendo otras, rectamente la ley rectamente establecida, menos bien la improvisada a la ligera.

La justicia así entendida es la virtud perfecta, pero no absolutamente, sino con relación a otro. Y por esto la justicia nos parece a menudo ser la mejor de las virtudes; y ni la estrella de la tarde ni el lucero del alba son tan maravillosos. [1] Lo cual decimos en aquel proverbio:

En la justicia está toda virtud en compendio. [2]

Es ella en grado eminente la virtud perfecta, porque es el ejercicio de la virtud perfecta. Es perfecta porque el que la posee puede practicar la virtud con relación a otro, y no sólo para sí mismo, porque muchos pueden practicar la virtud en sus propios asuntos, pero no en sus relaciones con otro. Y por esto merece

δοκεῖ ἔχειν τὸ τοῦ Βίαντος, ὅτι "ἀρχὰ ἄνδρα
δείξει." πρὸς ἕτερον γὰρ καὶ ἐν κοινωνίᾳ ἤδη
17 ὁ ἄρχων. διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἀλλότριον
ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν,
ὅτι πρὸς ἕτερόν ἐστιν· ἄλλῳ γὰρ τὰ συμφέροντα
18 πράττει, ἢ ἄρχοντι ἢ κοινωνῷ. κάκιστος μὲν
οὖν ὁ καὶ πρὸς αὑτὸν καὶ πρὸς τοὺς φίλους χρώ-
μενος τῇ μοχθηρίᾳ, ἄριστος δ' οὐχ ὁ πρὸς αὑτὸν
τῇ ἀρετῇ ἀλλ' ὁ πρὸς ἕτερον· τοῦτο γὰρ ἔργον
19 χαλεπόν. αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος
ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετή ἐστιν, οὐδ' ἡ ἐναντία
20 ἀδικία μέρος κακίας ἀλλ' ὅλη κακία. (τί δὲ
διαφέρει ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ δικαιοσύνη αὕτη, δῆλον
ἐκ τῶν εἰρημένων· ἔστι μὲν γὰρ ἡ αὐτή, τὸ δ'
εἶναι οὐ τὸ αὐτό, ἀλλ' ᾗ μὲν πρὸς ἕτερον, δι-
καιοσύνη, ᾗ δὲ τοιάδε ἕξις ἁπλῶς, ἀρετή.)
ii Ζητοῦμεν δέ γε τὴν ἐν μέρει ἀρετῆς δικαιοσύνην·
ἔστι γάρ τις, ὥς φαμέν· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ
2 ἀδικίας τῆς κατὰ μέρος. σημεῖον δ' ὅτι ἔστιν·
κατὰ μὲν γὰρ τὰς ἄλλας μοχθηρίας ὁ ἐνεργῶν
ἀδικεῖ μέν, πλεονεκτεῖ δ' οὐδέν, οἷον ὁ ῥίψας τὴν
ἀσπίδα διὰ δειλίαν ἢ κακῶς εἰπὼν διὰ χαλεπό-
τητα ἢ οὐ βοηθήσας χρήμασι δι' ἀνελευθερίαν·
ὅταν δὲ πλεονεκτῇ, πολλάκις κατ' οὐδεμίαν τῶν
τοιούτων, ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ πάσας, κατὰ
πονηρίαν δέ γε τινά (ψέγομεν γάρ) καὶ κατ'
3 ἀδικίαν. ἔστιν ἄρ' ἄλλη τις ἀδικία ὡς μέρος
τῆς ὅλης, καὶ ἄδικόν τι ἐν μέρει τοῦ ὅλου ἀδίκου

aprobación el dicho de Bías [3] de que "el poder mostrará al hombre", puesto que el gobernante está precisamente en la comunidad y para otro. Por lo cual también la justicia parece ser la única de las virtudes que es un bien ajeno, [4] porque es para otro. Para los demás, en efecto, realiza el bienestar, para el gobernante o para un asociado. Si el peor de los hombres es el que emplea su maldad contra sí mismo y contra sus amigos, el mejor, a su vez, no es el que emplea la virtud para sí mismo, sino para otro: obra por cierto difícil.

La justicia así entendida no es una parte de la virtud, sino toda la virtud, como la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio todo. En qué difieran esta justicia y la virtud, es patente por lo que hemos dicho. La virtud y la justicia son lo mismo en su existir, pero en su esencia lógica no son lo mismo, sino que, en cuanto es para otro, es justicia, y en cuanto es tal hábito en absoluto, es virtud.

II

Indagamos, empero, la justicia como parte de la virtud, porque hay una justicia de esta especie, según decimos; y de la misma manera queremos tratar de la injusticia particular.

He aquí la prueba. El que hace el mal en las demás maldades, comete injusticia ciertamente, pero no muestra codicia. Así, el que arroja el escudo por cobardía, o el que habla malcriadamente por su condición difícil, o el que no socorre con sus riquezas por avaricia. Mas cuando alguno obra codiciosamente, muchas veces no obra por ninguno de esos vicios, y ciertamente no por todos juntos, pero sí por cierta perversidad, ya que lo censuramos, y por injusticia. De consiguiente, hay alguna otra injusticia como parte de la injusticia total, y cierta especie de lo injusto como parte de lo injusto total que consiste en transgredir la ley.

4 τοῦ παρὰ τὸν νόμον. ἔτι εἰ ὁ μὲν τοῦ κερδαίνειν
ἕνεκα μοιχεύει καὶ προσλαμβάνων, ὁ δὲ προσ-
τιθεὶς καὶ ζημιούμενος δι' ἐπιθυμίαν, οὗτος μὲν
ἀκόλαστος δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον ἢ πλεονέκτης,
ἐκεῖνος δ' ἄδικος, ἀκόλαστος δ' οὔ· δῆλον ἄρα
5 ὅτι διὰ τὸ κερδαίνειν. ἔτι περὶ μὲν τἆλλα πάντα
ἀδικήματα γίνεται ἡ ἐπαναφορὰ ἐπί τινα μοχθηρίαν
ἀεί, οἷον εἰ ἐμοίχευσεν, ἐπ' ἀκολασίαν, εἰ ἐγκατ-
έλιπε τὸν παραστάτην, ἐπὶ δειλίαν, εἰ ἐπάταξεν,
ἐπ' ὀργήν· εἰ δ' ἐκέρδανεν, ἐπ' οὐδεμίαν μοχ-
6 θηρίαν ἀλλ' ἢ ἐπ' ἀδικίαν. ὥστε φανερὸν ὅτι
ἔστι τις ἀδικία παρὰ τὴν ὅλην ἄλλη ἐν μέρει,
συνώνυμος, ὅτι ὁ ὁρισμὸς ἐν τῷ αὐτῷ γένει·
ἄμφω γὰρ ἐν τῷ πρὸς ἕτερον ἔχουσι τὴν δύναμιν,
ἀλλ' ἡ μὲν περὶ τιμὴν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν, ἢ
εἴ τινι ἔχοιμεν ἑνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν ταῦτα
πάντα, καὶ δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους, ἡ δὲ
περὶ ἅπαντα περὶ ὅσα ὁ σπουδαῖος.

7 Ὅτι μὲν οὖν εἰσὶ δικαιοσύναι πλείους, καὶ ὅτι
ἔστι τις καὶ ἑτέρα παρὰ τὴν ὅλην ἀρετήν, δῆλον·
8 τίς δὲ καὶ ὁποία τις, ληπτέον. διώρισται δὴ τὸ
ἄδικον τό τε παράνομον καὶ τὸ ἄνισον, τὸ δὲ
δίκαιον τό τε νόμιμον καὶ τὸ ἴσον. κατὰ μὲν
οὖν τὸ παράνομον ἡ πρότερον εἰρημένη ἀδικία
9 ἐστίν. ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ παράνομον οὐ
ταὐτὸν ἀλλ' ἕτερον ὡς μέρος πρὸς ὅλον (τὸ μὲν

A más de esto, si uno comete adulterio por motivo de lucro y lo obtiene, y otro, al contrario, pagando por ello y sufriendo una pérdida económica por su concupiscencia, éste pasará por desenfrenado más bien que por codicioso, mientras que aquél será injusto, pero no desenfrenado, pues es claro que obra por lucrar.

Más aún: en todas las otras injusticias se da siempre la atribución a un vicio especial, como si cometió adulterio, se atribuye al desenfreno; si abandonó a su compañero en el combate, a la cobardía; si golpeó, a la cólera; en cambio, si lucró, a ningún vicio puede atribuirse sino a la injusticia.

Así, es manifiesto que al lado de la injusticia total hay otra injusticia particular y que recibe el mismo nombre, porque su definición está contenida en el mismo género. Ambas reciben su significación de la relación de un hombre con otro; pero la una se refiere al honor o a la riqueza o a la salud o a todas las cosas de este orden si pudiéramos comprenderlas con un nombre, y su motivo es el placer proveniente del lucro, mientras que la otra se refiere a todo aquello con que tiene que ver el hombre virtuoso.

Que hay, pues, varias justicias, y que una es especial y diferente de la virtud total, es evidente. Tratemos de comprender ahora cuál es y cuáles son sus atributos.

Hemos distinguido dos sentidos de lo injusto, a saber, lo ilegal y lo desigual, y dos de lo justo, a saber, lo legal y lo igual. La injusticia de que se ha hablado en primer lugar es la que se refiere a la ilegalidad. Pero puesto que lo desigual y lo ilegal no son lo mismo, sino diferentes, como la parte respecto del todo (porque todo lo desigual es ilegal, pero no todo lo ilegal es des-

γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον
οὐχ ἅπαν ἄνισον[1]), καὶ τὸ ἄδικον καὶ ἡ ἀδικία οὐ
ταὐτὰ ἀλλ' ἕτερα ἐκείνων, τὰ μὲν ὡς μέρη τὰ δ'
ὡς ὅλα· μέρος γὰρ αὕτη ἡ ἀδικία τῆς ὅλης ἀδικίας,
ὁμοίως δὲ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς δικαιοσύνης.
ὥστε καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει δικαιοσύνης καὶ
περὶ τῆς ἐν μέρει ἀδικίας λεκτέον, καὶ τοῦ δικαίου
10 καὶ ἀδίκου ὡσαύτως. ἡ μὲν οὖν κατὰ τὴν ὅλην
ἀρετὴν τεταγμένη δικαιοσύνη καὶ ἀδικία, ἡ μὲν
τῆς ὅλης ἀρετῆς οὖσα χρῆσις πρὸς ἄλλον, ἡ δὲ
τῆς κακίας, ἀφείσθω. καὶ τὸ δίκαιον δὲ καὶ τὸ
ἄδικον τὸ κατὰ ταύτας φανερὸν ὡς διοριστέον·
σχεδὸν γὰρ τὰ πολλὰ τῶν νομίμων τὰ ἀπὸ τῆς
ὅλης ἀρετῆς πραττόμενά ἐστιν· καθ' ἑκάστην
γὰρ ἀρετὴν προστάττει ζῆν καὶ καθ' ἑκάστην
μοχθηρίαν κωλύει ὁ νόμος. τὰ δὲ ποιητικὰ τῆς
ὅλης ἀρετῆς ἐστὶ τῶν νομίμων ὅσα νενομοθέτηται
11 περὶ παιδείαν τὴν πρὸς τὸ κοινόν. περὶ δὲ τῆς
καθ' ἕκαστον παιδείας, καθ' ἣν ἁπλῶς ἀνὴρ
ἀγαθός ἐστι, πότερον τῆς πολιτικῆς ἐστὶν ἢ
ἑτέρας, ὕστερον διοριστέον· οὐ γὰρ ἴσως ταὐτὸν
ἀνδρί τ' ἀγαθῷ εἶναι καὶ πολίτῃ παντί.
12 Τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ'
αὐτὴν δικαίου ἓν μέν ἐστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς δια-
νομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ
τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας (ἐν τούτοις γὰρ
ἔστι καὶ ἄνισον ἔχειν καὶ ἴσον ἕτερον ἑτέρου), ἓν
13 δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν. τούτου
δὲ μέρη δύο· τῶν γὰρ συναλλαγμάτων τὰ μὲν
ἑκούσιά ἐστι τὰ δ' ἀκούσια, ἑκούσια μὲν τὰ

igual), lo injusto y la injusticia como desigualdad no son lo mismo, sino diferentes de lo injusto y la injusticia como ilegalidad, una como parte, otra como el todo; porque la injusticia en sentido particular es una parte de la injusticia total, y de la misma manera la justicia en un sentido de la justicia en el otro. Hemos de tratar, por ende, de la justicia parcial y de la injusticia parcial, y por el mismo tenor de lo justo y de lo injusto.

Dejemos de lado la justicia y la injusticia coextensivas con la virtud total, y de las cuales la una consiste en el uso de la virtud total con relación a otro, y la otra del vicio. Es claro cómo habría que definir lo justo y lo injusto con arreglo a ellas. Sobre poco más o menos, la mayor parte de los actos prescritos por la ley son también los que proceden de la virtud total. La ley ordena vivir según cada una de las virtudes, así como prohibe vivir según cada vicio en particular. Y los actos que producen la virtud total son también de la competencia de las leyes, o sea todas las prescripciones legales relativas a la educación para el bien común. En cuanto a la educación particular, según la cual se es hombre de bien hablando en absoluto, dilucidaremos después si es del dominio de la ciencia política o de otra, pues quizá no sea lo mismo en todos los casos el concepto de hombre bueno y el de buen ciudadano.

De la justicia particular y de lo justo según ella, una forma tiene lugar en las distribuciones de honores o de riquezas o de otras cosas que puedan repartirse entre los miembros de la república, en las cuales puede haber desigualdad e igualdad entre uno y otro. La otra forma desempeña una función correctiva en las transacciones o conmutaciones privadas. De ésta, a su vez, hay dos partes, como quiera que de las transacciones privadas unas son voluntarias y otras involuntarias. Voluntarias son, por ejemplo, la

τοιάδε οἷον πρᾶσις, ὠνή, δανεισμός, ἐγγύη, χρῆσις,
παρακαταθήκη, μίσθωσις (ἑκούσια δὲ λέγεται,
ὅτι ἡ ἀρχὴ τῶν συναλλαγμάτων τούτων ἑκούσιος),
τῶν δ' ἀκουσίων τὰ μὲν λαθραῖα, οἷον κλοπή,
μοιχεία, φαρμακεία, προαγωγεία, δουλαπατία,
δολοφονία, ψευδομαρτυρία, τὰ δὲ βίαια, οἷον
αἰκία, δεσμός, θάνατος, ἁρπαγή, πήρωσις, κακ-
ηγορία, προπηλακισμός.
iii Ἐπεὶ δ' ὅ τ' ἄδικος ἄνισος καὶ τὸ ἄδικον ἄνισον,
δῆλον ὅτι καὶ μέσον τί ἐστι τοῦ ἀνίσου, τοῦτο
2 δ' ἐστὶ τὸ ἴσον· ἐν ὁποίᾳ γὰρ πράξει ἐστὶ τὸ
3 πλέον καὶ τὸ ἔλαττον, ἐστὶ καὶ τὸ ἴσον. εἰ οὖν
τὸ ἄδικον ἄνισον, τὸ δίκαιον ἴσον· ὅπερ καὶ ἄνευ
λόγου δοκεῖ πᾶσιν. ἐπεὶ δὲ τὸ ἴσον μέσον, τὸ
4 δίκαιον μέσον τι ἂν εἴη. ἔστι δὲ τὸ ἴσον ἐν
ἐλαχίστοις δυσίν. ἀνάγκη τοίνυν τὸ δίκαιον μέσον
τε καὶ ἴσον εἶναι [καὶ πρός τι καὶ τισίν], καὶ ᾗ
μὲν μέσον, τινῶν (ταῦτα δ' ἐστὶ πλεῖον καὶ ἔλατ-
τον), ᾗ δ' ἴσον ἐστίν, <ἐν> δυοῖν, ᾗ δὲ δίκαιον,
5 τισίν. ἀνάγκη ἄρα τὸ δίκαιον ἐν ἐλαχίστοις
εἶναι τέτταρσιν· οἷς τε γὰρ δίκαιον τυγχάνει ὂν
6 δύο ἐστί, καὶ ἐν οἷς [τὰ πράγματα] δύο. καὶ
ἡ αὐτὴ ἔσται ἰσότης οἷς καὶ ἐν οἷς· ὡς γὰρ ἐκεῖνα
ἔχει [τὰ ἐν οἷς], οὕτω κἀκεῖνα ἕξει· εἰ γὰρ μὴ
ἴσοι, οὐκ ἴσα ἕξουσιν, ἀλλ' ἐντεῦθεν αἱ μάχαι
καὶ τὰ ἐγκλήματα, ὅταν ἢ ἴσοι μὴ ἴσα ἢ μὴ ἴσοι
7 ἴσα ἔχωσι καὶ νέμωνται. ἔτι ἐκ τοῦ κατ' ἀξίαν
τοῦτο δῆλον· τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς διανομαῖς
ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι,
τὴν μέντοι ἀξίαν οὐ τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες
[ὑπάρχειν], ἀλλ' οἱ μὲν δημοκρατικοὶ ἐλευθερίαν,

venta, la compra, el préstamo de consumo, la fianza, el comodato, el depósito, el salario. Llámanse voluntarias porque el principio de semejantes relaciones es voluntario. De las involuntarias, unas son clandestinas, como el hurto, el adulterio, el envenenamiento, la alcahuetería, la corrupción del esclavo, el asesinato por alevosía, el falso testimonio. Otras son violentas, como la sevicia, el secuestro, el homicidio, el robo con violencia, la mutilación, la difamación, el ultraje.

III

Puesto que el injusto es desigual y lo injusto es lo desigual, claro está que hay algún término medio de lo desigual, que es lo igual. Porque en toda acción en que hay lo más y lo menos hay también lo igual. Si, pues, lo injusto es lo desigual, lo justo será lo igual; lo cual sin otra razón lo estiman así todos. Y puesto que lo igual es un medio, lo justo será también una especie de medio.

Ahora bien, lo igual supone por lo menos dos términos. Lo justo, por tanto, debe de necesidad ser medio e igual [y relativo a algo y para ciertas personas]. [5] En tanto que medio, lo es entre ciertos términos que son lo más y lo menos; en tanto que igual, supone dos cosas; en tanto que justo, ciertas personas para quienes lo sea. Siendo así, lo justo supone necesariamente cuatro términos por lo menos: las personas para las cuales se da algo justo, que son dos, y las cosas en que se da, que son también dos. Y la igualdad será la misma para las personas que en las cosas, pues como están éstas entre sí, estarán aquéllas también. Si las personas no son iguales, no tendrán cosas iguales. De aquí los pleitos y las reclamaciones cuando los iguales tienen y reciben porciones no iguales, o los no iguales porciones iguales. Lo cual es manifiesto además por el principio de que debe atenderse al mérito. Todos reconocen que lo justo en las distribuciones debe ser conforme a cierto mérito; sólo que no todos entienden que el mérito sea el mismo. Los partidarios de la democracia entienden la libertad; los de la

οἱ δ' ὀλιγαρχικοὶ πλοῦτον, οἱ δ' εὐγένειαν, οἱ
8 δ' ἀριστοκρατικοὶ ἀρετήν. ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι. τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ· ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις.

9 (Ἡ μὲν οὖν διῃρημένη ὅτι ἐν τέτταρσι, δῆλον, ἀλλὰ καὶ ἡ συνεχής· τῷ γὰρ ἑνὶ ὡς δυσὶ χρῆται 1131 b
καὶ δὶς λέγει, οἷον ὡς ἡ τοῦ ᾱ[1] πρὸς τὴν τοῦ β̄,[1] οὕτως καὶ ἡ τοῦ β̄ πρὸς τὴν τοῦ γ̄. δὶς οὖν ἡ τοῦ β̄[1] εἴρηται· ὥστ' ἐὰν ἡ τοῦ β̄[1] τεθῇ δίς, τέτταρα ἔσται τὰ ἀνάλογα.)

10 Ἔστι δὴ καὶ τὸ δίκαιον ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις, καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός. διῄρηνται γὰρ ὁμοίως οἷς
11 τε καὶ ἅ· ἔσται ἄρα ὡς ὁ πρῶτος ὅρος πρὸς τὸν δεύτερον, οὕτως ὁ τρίτος πρὸς τὸν τέταρτον, καὶ ἐναλλὰξ ἄρα, ὡς ὁ πρῶτος πρὸς τὸν τρίτον, ὁ δεύτερος πρὸς τὸν τέταρτον. ὥστε καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον· ὅπερ ἡ νομὴ συνδυάζει,
12 κἂν οὕτως συντεθῇ, δικαίως συνδυάζει. ἡ ἄρα τοῦ πρώτου ὅρου τῷ τρίτῳ καὶ ἡ τοῦ δευτέρον τῷ τετάρτῳ σύζευξις τὸ ἐν διανομῇ δίκαιόν ἐστι, καὶ μέσον τὸ δίκαιον τοῦτ' ἐστὶ τοῦ παρὰ τὸ ἀνάλογον· τὸ γὰρ ἀνάλογον μέσον, τὸ δὲ δίκαιον ἀνάλογον.

13 (Καλοῦσι δὲ τὴν τοιαύτην ἀναλογίαν γεωμετρικὴν οἱ μαθηματικοί· ἐν γὰρ τῇ γεωμετρικῇ συμβαίνει καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ὅπερ ἑκάτερον
14 πρὸς ἑκάτερον.—ἔστι δ' οὐ συνεχὴς αὕτη ἡ ἀναλογία· οὐ γὰρ γίνεται εἷς ἀριθμῷ ὅρος, ᾧ καὶ ὅ.)

oligarquía, unos la riqueza, otros el linaje; los de la aristocracia, la virtud.

Así, lo justo es algo proporcional. Lo proporcional no es propio tan sólo del número como unidad abstracta, sino del número en general. La proporción es una igualdad de razones y se da en cuatro términos por lo menos.

Que la proporción discreta esté compuesta de cuatro términos, es evidente; pero también la proporción continua, porque ésta emplea un término como si fuesen dos, y lo repite. Al decir, por ejemplo: "como la línea A es a la línea B, así la línea B es a la línea C", se enuncia dos veces la línea B, de modo que tomando dos veces la línea B, cuatro serán los términos de la proporción.

Pues lo justo está también en cuatro términos por lo menos, y la razón en una pareja es la misma que la que hay en la otra pareja, porque las líneas que representan las personas y las cosas están divididas de la misma manera. Como el primer término es al segundo, así el tercero al cuarto; y alternando, como el primero es al tercero, así el segundo al cuarto. Así, el total estará en la misma relación con el total, lo cual se lleva a cabo por medio de una distribución que acopla los términos dos a dos, y si se combinan entre sí, la adición será justa. De esta suerte, la unión del primer término con el tercero y la del segundo con el cuarto es lo justo en la distribución, [6] y lo justo es entonces un medio entre extremos desproporcionados, porque lo proporcional es un medio, y lo justo es lo proporcional. (Los matemáticos llaman a esta proporción geométrica. En la proporción geométrica, en efecto, el total es al total como cada uno de los términos con relación al otro.) Pero esta proporción no es continua, porque no hay numéricamente para la persona y para la cosa un término único.

Τὸ μὲν οὖν δίκαιον τοῦτο τὸ ἀνάλογον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον. γίνεται ἄρα τὸ μὲν πλέον τὸ δὲ ἔλαττον· ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἔργων συμβαίνει· ὁ μὲν γὰρ ἀδικῶν πλέον ἔχει, ὁ δ'
15 ἀδικούμενος ἔλαττον τοῦ ἀγαθοῦ· ἐπὶ δὲ τοῦ κακοῦ
ἀνάπαλιν· ἐν ἀγαθοῦ γὰρ λόγῳ γίνεται τὸ ἔλαττον
16 κακὸν πρὸς τὸ μεῖζον κακόν· ἔστι γὰρ τὸ ἔλαττον κακὸν μᾶλλον αἱρετὸν τοῦ μείζονος, τὸ δ' αἱρετὸν ἀγαθόν, καὶ τὸ μᾶλλον μεῖζον.

17 Τὸ μὲν οὖν ἓν εἶδος τοῦ δικαίου τοῦτ' ἐστίν.

IV Τὸ δὲ λοιπὸν ἓν τὸ διορθωτικόν, ὃ γίνεται ἐν
τοῖς συναλλάγμασι καὶ τοῖς ἑκουσίοις καὶ τοῖς
2 ἀκουσίοις. τοῦτο δὲ τὸ δίκαιον ἄλλο εἶδος ἔχει
τοῦ προτέρου. τὸ μὲν γὰρ διανεμητικὸν δίκαιον τῶν κοινῶν ἀεὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐστὶ τὴν εἰρημένην (καὶ γὰρ ἀπὸ χρημάτων κοινῶν ἐὰν γίγνηται ἡ διανομή, ἔσται κατὰ τὸν λόγον τὸν αὐτὸν ὅνπερ ἔχουσι πρὸς ἄλληλα τὰ εἰσενεχθέντα), καὶ τὸ ἄδικον τὸ ἀντικείμενον τῷ δικαίῳ τούτῳ
3 παρὰ τὸ ἀνάλογόν ἐστιν· τὸ δ' ἐν τοῖς συν-
αλλάγμασι δίκαιον ἐστὶ μὲν ἴσον τι, καὶ τὸ ἄ-
δικον ἄνισον, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκείνην 1132a
ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀριθμητικήν. οὐθὲν γὰρ διαφέρει, εἰ ἐπιεικὴς φαῦλον ἀπεστέρησεν ἢ φαῦλος ἐπιεικῆ, οὐδ' εἰ ἐμοίχευσεν ἐπιεικὴς ἢ φαῦλος· ἀλλὰ πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφορὰν μόνον βλέπει ὁ νόμος, καὶ χρῆται ὡς ἴσοις, εἰ ὁ μὲν ἀδικεῖ ὁ δ' ἀ-
6 δικεῖται, καὶ εἰ ἔβλαψεν ὁ δὲ βέβλαπται. ὥστε

Lo justo es, pues, lo proporcional; lo injusto lo que está fuera de la proporción, lo cual puede ser en más y en menos. Esto es lo que acontece en la práctica: el que comete injusticia tiene más; el que la sufre, menos de lo que estaría bien.

En el mal es a la inversa: el mal menor está en concepto de bien comparado con el mal mayor. El mal menor es preferible al mayor; ahora bien, lo preferible es un bien, y cuanto más preferible, mayor bien.

Tal es, pues, una de las dos formas de lo justo.

IV

La otra forma que resta es lo justo correctivo, que se da en las transacciones privadas, tanto en las voluntarias como en las involuntarias.

Lo justo tiene aquí otra forma distinta de lo justo anterior. Lo justo distributivo, en efecto, se refiere a las cosas comunes, y es siempre conforme a la proporción antes dicha. Si se hace la distribución de las riquezas comunes, se hará según la razón que guarden entre sí las aportaciones particulares. Lo injusto, por su parte, siendo lo opuesto a lo justo, consiste en estar fuera de dicha proporción. Mas lo justo en las transacciones privadas, por más que consista en cierta igualdad, así como lo injusto en cierta desigualdad, no es según aquella proporción, sino según la proporción aritmética. Es indiferente, en efecto, que sea un hombre bueno el que haya defraudado a un hombre malo, o el malo al bueno, como también que sea bueno o malo el que haya cometido adulterio. La ley atiende únicamente a la diferencia del daño y trata como iguales a las partes, viendo sólo si uno cometió injusticia y otro la recibió, si uno causó un daño y otro lo resintió.

τὸ ἄδικον τοῦτο ἄνισον ὂν ἰσάζειν πειρᾶται ὁ
δικαστής· καὶ γὰρ ὅταν ὁ μὲν πληγῇ ὁ δὲ πατάξῃ,
ἢ καὶ κτείνῃ ὁ δ' ἀποθάνῃ, διῄρηται τὸ πάθος
καὶ ἡ πρᾶξις εἰς ἄνισα· ἀλλὰ πειρᾶται τῇ ζημίᾳ
5 ἰσάζειν, ἀφαιρῶν τὸ κέρδος. (λέγεται γὰρ ὡς
ἁπλῶς εἰπεῖν ἐπὶ τοῖς τοιούτοις, κἂν εἰ μή τισιν
οἰκεῖον ὄνομα εἴη, τὸ κέρδος, οἷον τῷ πατάξαντι,
6 καὶ ἡ ζημία τῷ παθόντι· ἀλλ' ὅταν γε μετρηθῇ
τὸ πάθος, καλεῖται τὸ μὲν ζημία τὸ δὲ κέρδος.)
ὥστε τοῦ μὲν πλείονος καὶ ἐλάττονος τὸ ἴσον
μέσον, τὸ δὲ κέρδος καὶ ἡ ζημία τὸ μὲν πλέον
τὸ δ' ἔλαττον ἐναντίως, τὸ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ πλέον
τοῦ κακοῦ δ' ἔλαττον κέρδος, τὸ δ' ἐναντίον
ζημία· ὧν ἦν μέσον τὸ ἴσον, ὃ λέγομεν εἶναι
δίκαιον· ὥστε τὸ ἐπανορθωτικὸν δίκαιον ἂν εἴη
τὸ μέσον ζημίας καὶ κέρδους.

7 Διὸ καὶ ὅταν ἀμφισβητῶσιν, ἐπὶ τὸν δικαστὴν
καταφεύγουσιν· τὸ δ' ἐπὶ τὸν δικαστὴν ἰέναι ἰέναι
ἐστὶν ἐπὶ τὸ δίκαιον· ὁ γὰρ δικαστὴς βούλεται
εἶναι οἷον δίκαιον ἔμψυχον. καὶ ζητοῦσι δικαστὴν
μέσον, καὶ καλοῦσιν ἔνιοι μεσιδίους, ὡς ἐὰν τοῦ
μέσου τύχωσι, τοῦ δικαίου τευξόμενοι. μέσον
8 ἄρα τι τὸ δίκαιον, εἴπερ καὶ ὁ δικαστής. ὁ δὲ
δικαστὴς ἐπανισοῖ, καὶ ὥσπερ γραμμῆς εἰς ἄνισα
τετμημένης, ᾧ τὸ μεῖζον τμῆμα τῆς ἡμισείας
ὑπερέχει, τοῦτ' ἀφεῖλε καὶ τῷ ἐλάττονι τμήματι
προσέθηκεν. ὅταν δὲ δίχα διαιρεθῇ τὸ ὅλον,
τότε φασὶν ἔχειν τὰ αὑτῶν, ὅταν λάβωσι τὸ
9 ἴσον. [τὸ δ' ἴσον μέσον ἐστὶ τοῦ μείζονος καὶ
ἐλάττονος κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν.] διὰ
τοῦτο καὶ ὀνομάζεται δίκαιον, ὅτι δίχα ἐστίν,

En consecuencia, el juez procura igualar esta desigualdad de que resulta la injusticia. Cuando uno es herido y otro hiere, o cuando uno mata y otro muere, la pasión y la acción están divididas en partes desiguales, y el juez trata entonces de igualarlas con el castigo, retirando lo que corresponda del provecho del agresor. De estos términos nos servimos de una manera general en semejantes casos, bien que en algunos no sea nombre apropiado el de provecho, aplicado al que ha herido, o el de pérdida en la víctima. Sin embargo, todas las veces que un daño pueda ser medido, a un extremo se le llama pérdida y al otro provecho. Así, siendo lo igual un medio entre lo más y lo menos, el provecho y la pérdida son respectivamente más y menos de manera contraria: más de lo bueno y menos de lo malo son provecho, y lo contrario pérdida. Y como entre ambas cosas el medio es lo igual, y es lo que llamamos justo, síguese que lo justo correctivo será, por tanto, el medio entre la pérdida y el provecho.

Por esta razón, todas las veces que los hombres disputan entre sí, recurren al juez. Ir al juez es ir a la justicia, pues el juez ideal es, por decirlo así, la justicia animada. Las partes buscan en el juez como un medio entre ellas; y de aquí que en algunos lugares se llame a los jueces mediadores, como dando a entender que cuando alcanzan el medio alcanzan la justicia. Lo justo es, pues, un medio, puesto que el juez lo es.

Ahora bien, el juez restaura la igualdad; y como si hubiese una línea dividida en partes desiguales, aquello en que el segmento más grande excede a la mitad lo separa el juez y lo añade al segmento más pequeño. Y cuando el todo ha sido dividido en dos mitades, se dice que cada uno tiene lo suyo, o sea cuando reciben partes iguales. Lo igual es aquí el medio entre lo mayor y lo menor según la proporción aritmética. Y por esto lo justo se llama así (*dikaion*) porque indica la división en dos mitades (*dixa*),

ὥσπερ ἂν εἴ τις εἴποι δίχαιον, καὶ ὁ δικαστὴς
10 διχαστής.* ἐπὰν γὰρ δύο ἴσων ἀφαιρεθῇ ἀπὸ
θατέρου, πρὸς θἄτερον δὲ προστεθῇ, δυσὶ τούτοις
ὑπερέχει θάτερον· εἰ γὰρ ἀφῃρέθη μέν, μὴ προσ-
ετέθη δέ, ἑνὶ ἂν μόνον ὑπερεῖχεν. τοῦ μέσου 1132 b
ἄρα ἑνί, καὶ τὸ μέσον ‹τοῦ› ἀφ' οὗ ἀφῃρέθη
11 ἑνί. τούτῳ ἄρα γνωριοῦμεν τί τε ἀφελεῖν δεῖ
ἀπὸ τοῦ πλέον ἔχοντος, καὶ τί προσθεῖναι τῷ
ἔλαττον ἔχοντι· ᾧ μὲν γὰρ τὸ μέσον ὑπερέχει,
τοῦτο προσθεῖναι δεῖ τῷ ἔλαττον ἔχοντι, ᾧ δ'
12 ὑπερέχεται, ἀφελεῖν ἀπὸ τοῦ μεγίστου. ἴσαι αἱ
ἐφ' ὧν ΑΑ ΒΒ ΓΓ ἀλλήλαις· ἀπὸ τῆς ΑΑ
ἀφῃρήσθω τὸ ΑΕ, καὶ προσκείσθω τῇ ΓΓ τὸ ἐφ'
ᾧ ΓΔ, ὥστε ὅλη ἡ ΔΓΓ τῆς ΕΑ ὑπερέχει τῷ
ΓΔ καὶ τῷ ΓΖ· τῆς ἄρα ΒΒ τῷ ΓΔ. [ἔστι
δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν τοῦτο· ἀνῃροῦντο
γὰρ ἄν, εἰ μὴ ἐποίει τὸ ποιοῦν, καὶ ὅσον καὶ οἷον
καὶ τὸ πάσχον, ἔπασχε τοῦτο καὶ τοσοῦτον καὶ
τοιοῦτον.]
13 Ἐλήλυθε δὲ τὰ ὀνόματα ταῦτα, ἥ τε ζημία καὶ
τὸ κέρδος, ἐκ τῆς ἑκουσίου ἀλλαγῆς· τὸ μὲν γὰρ
πλέον ἔχειν ἢ τὰ ἑαυτοῦ κερδαίνειν λέγεται, τὸ
δ' ἔλαττον τῶν ἐξ ἀρχῆς ζημιοῦσθαι, οἷον ἐν τῷ
ὠνεῖσθαι καὶ πωλεῖν καὶ ἐν ὅσοις ἄλλοις ἄδειαν
14 δέδωκεν ὁ νόμος· ὅταν δὲ μήτε πλέον μήτ'
ἔλαττον ἀλλ' αὐτὰ δι' αὐτῶν γένηται, τὰ αὑτῶν
φασὶν ἔχειν καὶ οὔτε ζημιοῦσθαι οὔτε κερδαίνειν.
ὥστε κέρδους τινὸς καὶ ζημίας μέσον τὸ δίκαιόν
ἐστι τῶν παρὰ τὸ ἑκούσιον, τὸ ἴσον ἔχειν καὶ
πρότερον καὶ ὕστερον.
V Δοκεῖ δέ τισι καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἁπλῶς

como si se dijera "partido en dos" (*díxaion*) y el juez (*dikastês*) fuera el que parte en dos (*dixastês*).

Si, dadas dos cantidades iguales, se quita una parte a una y se la añade a la otra, ésta excederá a la otra en dos veces dicha parte, porque si sólo se hiciera la sustracción, sin hacer después ninguna adición, una de las dos cantidades excedería a la otra en sólo una vez dicha parte. De manera que la cantidad mayor excede al medio en una parte, así como el medio excede en una parte también a la cantidad de que se hizo la sustracción. Y por este modo sabremos lo que es preciso quitar al que tiene más, y lo que es preciso añadir al que tiene menos. Al que tiene menos es preciso añadirle aquello en que el medio lo excede, y al que tiene más hay que quitarle aquello en que excede al medio. Sean tres líneas: AA', BB', CC', iguales entre sí. De AA' quitemos el segmento AE y añadamos a CC' el segmento CD. Así, la línea entera DCC' excede a la línea EA' por el segmento CD y por el segmento CF, y por tanto a la línea BB' por el segmento CD:

A E A

B B'

D C F C'

(Lo mismo acaece en las demás artes. Estas desaparecerían si lo que el elemento paciente recibe no fuese tanto y tal como lo que produce el elemento agente, y de la misma cantidad y cualidad.)

Estos nombres de pérdida y de provecho han venido de los cambios voluntarios. Del que tiene más de lo que era antes suyo se dice que ha obtenido un provecho, y del que tiene menos de lo que tenía al principio, que ha sufrido una pérdida. Así pasa, por ejemplo, en las compras y ventas, y en todos los otros casos en que la ley deja libertad de contratación. Pero cuando no se obtiene ni más ni menos, sino que las partes tienen lo que tenían por sí mismas, se dice que cada uno tiene lo suyo, y no hay pérdida ni provecho. Por tanto, lo justo es el medio entre cierto provecho y cierta pérdida en las transacciones no voluntarias, y consiste en tener una cantidad igual antes que después.

δίκαιον, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν· ὡρίζοντο γὰρ ἁπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ.

2 Τὸ δ' ἀντιπεπονθὸς οὐκ ἐφαρμόττει οὔτ' ἐπὶ τὸ διανεμητικὸν δίκαιον οὔτ' ἐπὶ τὸ διορθωτικόν

3 (καίτοι βούλονταί γε τοῦτο λέγειν καὶ τὸ Ῥαδαμάνθυος δίκαιον·

εἴ κε πάθοι τά τ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο)

4 πολλαχοῦ γὰρ διαφωνεῖ· οἷον εἰ ἀρχὴν ἔχων ἐπάταξεν, οὐ δεῖ ἀντιπληγῆναι, καὶ εἰ ἄρχοντα ἐπάταξεν, οὐ πληγῆναι μόνον δεῖ ἀλλὰ καὶ κολα-

5 σθῆναι. ἔτι τὸ ἑκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον διαφέρει

6 πολύ. ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον, τὸ ἀντιπεπονθός, κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα. τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις· ἢ γὰρ τὸ κακῶς ζητοῦσιν, εἰ δὲ μή, δουλεία δοκεῖ εἶναι [εἰ μὴ ἀντιποιήσει]· ἢ τὸ εὖ, εἰ δὲ μή, μετάδοσις

7 οὐ γίνεται, τῇ μεταδόσει δὲ συμμένουσιν. διὸ καὶ Χαρίτων ἱερὸν ἐμποδὼν ποιοῦνται, ἵν' ἀνταπόδοσις ᾖ· τοῦτο γὰρ ἴδιον χάριτος· ἀνθυπηρετῆσαί τε γὰρ δεῖ τῷ χαρισαμένῳ καὶ πάλιν αὐτὸν ἄρξαι χαριζόμενον.

8 Ποιεῖ δὲ τὴν ἀντίδοσιν τὴν κατ' ἀναλογίαν ἡ κατὰ διάμετρον σύζευξις, οἷον οἰκοδόμος ἐφ' ᾧ Α, σκυτοτόμος ἐφ' ᾧ Β, οἰκία ἐφ' ᾧ Γ, ὑπόδημα ἐφ' ᾧ Δ. δεῖ οὖν λαμβάνειν τὸν οἰκοδόμον παρὰ τοῦ σκυτοτόμου τοῦ ἐκείνου ἔργου, καὶ αὐτὸν ἐκείνῳ μεταδιδόναι τοῦ αὑτοῦ. ἐὰν οὖν πρῶτον ᾖ τὸ

V

Paréceles a algunos que la reciprocidad o el talión es simplemente lo justo. Los pitagóricos así lo afirmaron al definir lo justo simplemente como el sufrir uno lo mismo que hizo a otro.

Pero el talión no está en consonancia ni con la justicia distributiva ni con la correctiva, por más que pretenda decirse que ésta es la justicia de Radamanto:

Si uno padece lo que hizo, esta será la recta justicia.

En muchos casos el talión está en desacuerdo con la justicia; como por ejemplo, si uno que tiene cargo público golpeó a otro, no por eso ha de recibir a su vez un golpe; y si por el contrario, alguien golpea a un magistrado, no sólo debe golpearse al culpable, sino infligirle además otro castigo. Y a más de esto, hay gran diferencia entre un acto voluntario y uno involuntario.

Sin embargo, en el intercambio social esta especie de justicia mantiene el vínculo social; pero aun aquí la reciprocidad debe ser según la proporción y no según la igualdad. Devolviendo lo proporcional a lo recibido es como se conserva la ciudad. Porque los hombres buscan o devolver mal por mal, pues si así no lo hiciesen pensarían que vivían en un estado de esclavitud, o al contrario tratan de obtener bien por bien, pues si no, no habría cambio, y es por el cambio por el que los hombres se mantienen unidos. Y por esto se ha levantado en lugar prominente el templo de las Gracias, para estimular la retribución, ya que esto es lo propio de la gratitud, porque es un deber corresponder con un servicio a quien nos ha hecho una gracia, y aun tomar otras veces una graciosa iniciativa.

Ahora bien, la reciprocidad proporcional la produce la conjunción en diagonal. Sea un arquitecto en el punto A, un zapatero en el punto B, una casa en el punto C, un zapato en el punto D. [7] El arquitecto debe recibir del zapatero una porción del trabajo de éste y darle a su vez en cambio algo del suyo propio. Si hay en primer lugar igualdad proporcional entre los bienes, y si hay en se-

κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἴσον, εἶτα τὸ ἀντιπεπονθὸς
γένηται, ἔσται τὸ λεγόμενον· εἰ δὲ μή, οὐκ ἴσον,
οὐδὲ συμμένει. οὐθὲν γὰρ κωλύει κρεῖττον εἶναι
τὸ θατέρου ἔργον ἢ τὸ θατέρου, δεῖ οὖν ταῦτα
9 ἰσασθῆναι. ἔστι δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων
τεχνῶν· ἀνῃροῦντο γὰρ ἄν, εἰ μὴ ἐποίει τὸ ποιοῦν,
καὶ ὅσον καὶ οἷον καὶ τὸ πάσχον, ἔπασχε τοῦτο
καὶ τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον. οὐ γὰρ ἐκ δύο ἰατρῶν
γίνεται κοινωνία, ἀλλ' ἐξ ἰατροῦ καὶ γεωργοῦ, καὶ
ὅλως ἑτέρων καὶ οὐκ ἴσων· ἀλλὰ τούτους δεῖ
10 ἰσασθῆναι. διὸ πάντα συμβλητὰ δεῖ πως εἶναι,
ὧν ἐστὶν ἀλλαγή. ἐφ' ὃ τὸ νόμισμ' ἐλήλυθε, καὶ
γίνεταί πως μέσον· πάντα γὰρ μετρεῖ, ὥστε καὶ
τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν, πόσα ἄττα δὴ
ὑποδήματ' ἴσον οἰκίᾳ ἢ τροφῇ. δεῖ τοίνυν ὅπερ
οἰκοδόμος πρὸς σκυτοτόμον, τοσαδὶ ὑποδήματα
πρὸς οἰκίαν [ἢ τροφήν]. εἰ γὰρ μὴ τοῦτο, οὐκ
ἔσται ἀλλαγὴ οὐδὲ κοινωνία· τοῦτο δ', εἰ μὴ ἴσα
11 εἴη πως, οὐκ ἔσται.—δεῖ ἄρα ἑνί τινι πάντα με-
τρεῖσθαι, ὥσπερ ἐλέχθη πρότερον. τοῦτο δ' ἐστὶ
τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεία, ἣ πάντα συνέχει· εἰ γὰρ
μηθὲν δέοιντο ἢ μὴ ὁμοίως, ἢ οὐκ ἔσται ἀλλαγὴ
ἢ οὐχ ἡ αὐτή. οἷον δ' ὑπάλλαγμα τῆς χρείας
τὸ νόμισμα γέγονε κατὰ συνθήκην· καὶ διὰ τοῦτο
τοὔνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστί,
καὶ ἐφ' ἡμῖν μεταβαλεῖν καὶ ποιῆσαι ἄχρηστον.
12 ἔσται δὴ ἀντιπεπονθός, ὅταν ἰσασθῇ, ὥστε ὅπερ
γεωργὸς πρὸς σκυτοτόμον, τὸ ἔργον τὸ τοῦ σκυτο-
τόμου πρὸς τὸ τοῦ γεωργοῦ. εἰς σχῆμα δ' ἀνα- 1133 b
λογίας [οὐ] δεῖ ἄγειν, ὅταν ἀλλάξωνται· εἰ δὲ μή,
ἀμφοτέρας ἕξει τὰς ὑπεροχὰς τὸ ἕτερον ἄκρον·

guida reciprocidad, se efectuará el resultado indicado. En caso contrario, la transacción no será igual ni se sostendrá el intercambio, porque bien podría ser, ya que nada lo impide, que el trabajo del uno valga más que el del otro; ahora bien, es preciso igualarlos.

Lo mismo acaece en las demás artes. Estas desaparecerían si lo que el elemento paciente recibe no fuese tanto y tal como lo que produce el elemento agente y de la misma cantidad y cualidad. Según esto, entre dos médicos no puede haber intercambio, pero sí entre un médico y un agricultor, y en general entre los que son diferentes y no iguales, pero a quienes es preciso igualar.

Por tanto, todas las cosas entre las cuales hay cambio deben de alguna manera poder compararse entre sí. Pues para esto se ha introducido la moneda, que viene a ser en cierto sentido un intermediario. Todas las cosas son medidas por ella, y por la misma razón el exceso que el defecto, determinando cuántos zapatos equivalen a una casa o a cierta cantidad de víveres. Es preciso que la proporción entre el arquitecto y el zapatero corresponda a la de tantos zapatos por la casa o los víveres. Si no hay esto, no habrá transacción ni intercambio, y no habrá tal proporción si no son iguales de algún modo las cosas cambiadas.

Todas las cosas, por tanto, deben ser medidas por una, como se ha dicho antes. En realidad de verdad, esta medida es la necesidad, la cual mantiene unidas todas las cosas. Si de nada tuviesen los hombres necesidad, o las necesidades no fuesen semejantes, no habría cambio, o el cambio no sería el mismo. Mas por una convención la moneda ha venido a ser el medio de cambio representativo de la necesidad. Por esta razón ha recibido el nombre de moneda (*nómisma*) porque no existe por naturaleza, sino por convención (*nómôi*), y en nosotros está alterarla y hacerla inútil.

Habrá, pues, reciprocidad cuando se hayan igualado las prestaciones, de manera que la relación entre el agricultor y el zapatero sea la misma que entre el producto del zapatero y el del agricultor. Sin embargo, no es en el momento del cambio cuando hay que proceder a un esquema de proporción, pues de ese modo uno de los extremos tendría ambos excesos, sino cuando ambas partes

ἀλλ' ὅταν ἔχωσι τὰ αὑτῶν, οὕτως ἴσοι, καὶ κοινω-
νοί, ὅτι αὕτη ἡ ἰσότης δύναται ἐπ' αὐτῶν γίνεσθαι
(γεωργὸς Α, τροφὴ Γ, σκυτοτόμος Β, τὸ ἔργον
αὐτοῦ τὸ ἰσασμένον Δ)· εἰ δ' οὕτω μὴ ἦν ἀντι-
13 πεπονθέναι, οὐκ ἂν ἦν κοινωνία. ὅτι δ' ἡ χρεία
συνέχει ὥσπερ ἕν τι ὄν, δηλοῖ ὅτι ὅταν μὴ ἐν χρείᾳ
ὦσιν ἀλλήλων ἢ ἀμφότεροι ἢ ἅτερος, οὐκ ἀλλάτ-
τονται [ὥσπερ ὅταν οὗ ἔχει αὐτὸς δέηταί τις,
οἷον οἴνου διδόντες σίτου ἐξαγωγήν]. δεῖ ἄρα
14 τοῦτο ἰσασθῆναι. ὑπὲρ δὲ τῆς μελλούσης ἀλλα-
γῆς, εἰ νῦν μηδὲν δεῖται, ὅτι ἔσται ἐὰν δεηθῇ,
τὸ νόμισμα οἷον ἐγγυητής ἐσθ' ἡμῖν· δεῖ γὰρ τοῦτο
φέροντι εἶναι λαβεῖν. πάσχει μὲν οὖν καὶ τοῦτο
τὸ αὐτό, οὐ γὰρ ἀεὶ ἴσον δύναται· ὅμως δὲ βούλεται
μένειν μᾶλλον. διὸ δεῖ πάντα τετιμῆσθαι· οὕτω
γὰρ ἀεὶ ἔσται ἀλλαγή, εἰ δὲ τοῦτο, κοινωνία. τὸ
δὴ νόμισμα ὥσπερ μέτρον σύμμετρα ποιῆσαν ἰσά-
ζει· οὔτε γὰρ ἂν μὴ οὔσης ἀλλαγῆς κοινωνία ἦν,
οὔτ' ἀλλαγὴ ἰσότητος μὴ οὔσης, οὔτ' ἰσότης μὴ
οὔσης συμμετρίας. τῇ μὲν οὖν ἀληθείᾳ ἀδύνατον
τὰ τοσοῦτον διαφέροντα σύμμετρα γενέσθαι, πρὸς
15 δὲ τὴν χρείαν ἐνδέχεται ἱκανῶς. ἓν δή τι δεῖ
εἶναι, τοῦτο δ' ἐξ ὑποθέσεως (διὸ νόμισμα κα-
λεῖται)· τοῦτο γὰρ πάντα ποιεῖ σύμμετρα· μετρεῖ-
ται γὰρ πάντα νομίσματι. οἰκία Α, μναῖ δέκα
Β, κλίνη Γ. τὸ δὴ Α τοῦ Β ἥμισυ (εἰ πέντε μνῶν
ἀξία ἡ οἰκία, ἢ ἴσον), ἡ δὲ κλίνη δέκατον μέρος τὸ

están aún en posesión de lo suyo. En este momento ambos son iguales y pueden asociarse precisamente porque puede establecerse entre ellos esta igualdad. Sea el labrador A; el alimento que produce, C; el zapatero B, y su producto, estimado como igual al alimento, D. Si no pudiera establecerse de este modo la reciprocidad, no habría comercio.

Que la necesidad mantiene unidos a los hombres como cierto elemento común, es manifiesto desde el momento que si dos personas no tienen necesidad una de otra por parte de ambas o por lo menos de una sola, no harán cambios. Y al contrario, sí los harán cuando uno necesita de lo que el otro tiene, por ejemplo de vino, permitiendo en este caso los magistrados la exportación de trigo. Y así, conviene que se iguale lo uno con lo otro.

Para los cambios futuros, si de momento no se tiene necesidad de nada, la moneda está a nuestra disposición como un fiador que nos asegura que tendremos la cosa cuando de ella necesitemos, pues debe ser posible que quien aporta dinero pueda tomar algo en cambio.

La moneda, por su parte, está sujeta también a variaciones, no pudiendo siempre valer lo mismo. Con todo, tiende a ser más estable que las cosas que mide. Por lo cual es menester que todas las cosas reciban su precio, pues así habrá siempre cambio, y habiéndolo, habrá asociación. Es, pues, la moneda como una medida que iguala todas las cosas, haciéndolas conmensurables. No habría asociación si no hubiera cambio, ni cambio si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad. A la verdad, es imposible que cosas tan diferentes lleguen a ser conmensurables, mas para satisfacer a la demanda pueden llegar a serlo suficientemente en la práctica. Debe, pues, haber un patrón común que ha de ser fijado por consentimiento, razón por la cual se le llama moneda (*nómisma*). La moneda hace conmensurables todas las cosas, pues todo se mide por la moneda. Sea A una casa; B diez minas; C una cama. Sea A la mitad de B, es decir que el valor de la casa sean cinco minas o su equivalente. Si, por otra parte, la cama C es la décima parte de B, es claro cuántas camas

Τ τοῦ Β· δῆλον τοίνυν πόσαι κλῖναι ἴσον οἰκίᾳ, ὅτι
16 πέντε. ὅτι δ' οὕτως ἡ ἀλλαγὴ ἦν πρὶν τὸ νόμισμα
εἶναι, δῆλον· διαφέρει γὰρ οὐδὲν ἢ κλῖναι πέντε
ἀντὶ οἰκίας, ἢ ὅσου αἱ πέντε κλῖναι.

17 Τί μὲν οὖν τὸ ἄδικον καὶ τί τὸ δίκαιόν ἐστιν,
εἴρηται. διωρισμένων δὲ τούτων δῆλον ὅτι ἡ
δικαιοπραγία μέσον ἐστὶ τοῦ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖ-
σθαι· τὸ μὲν γὰρ πλέον ἔχειν τὸ δ' ἔλαττόν ἐστιν.
ἡ δὲ δικαιοσύνη μεσότης τίς ἐστιν, οὐ τὸν αὐτὸν
δὲ[2] τρόπον ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ἀλλ' ὅτι μέσου
ἐστίν, ἡ δ' ἀδικία τῶν ἄκρων. καὶ ἡ μὲν δικαιο- 1134 a
σύνη ἐστὶ καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς
κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου, καὶ διανεμητικὸς καὶ
αὑτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον οὐχ οὕτως
ὥστε τοῦ μὲν αἱρετοῦ πλέον αὑτῷ ἔλαττον δὲ τῷ
πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου
τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς
18 ἄλλον. ἡ δ' ἀδικία τοὐναντίον τοῦ ἀδίκου, τοῦτο
δ' ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις τοῦ ὠφελίμου ἢ
βλαβεροῦ παρὰ τὸ ἀνάλογον. διὸ ὑπερβολὴ καὶ
ἔλλειψις ἡ ἀδικία, ὅτι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεώς
ἐστιν, ἐφ' αὑτοῦ μὲν ὑπερβολῆς μὲν τοῦ ἁπλῶς
ὠφελίμου, ἐλλείψεως δὲ τοῦ βλαβεροῦ, ἐπὶ δὲ τῶν
ἄλλων τὸ μὲν ὅλον ὁμοίως, τὸ δὲ παρὰ τὸ ἀνάλογον
ὁποτέρως ἔτυχεν.—τοῦ δὲ ἀδικήματος τὸ μὲν
ἔλαττον τὸ ἀδικεῖσθαί ἐστι, τὸ δὲ μεῖζον τὸ ἀδικεῖν.

19 Περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας, τίς
ἑκατέρας ἐστὶν ἡ φύσις, εἰρήσθω τοῦτον τὸν
τρόπον, ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοῦ δικαίου καὶ ἀδίκου
καθόλου.

equivalen a una casa, es decir cinco camas. Que de este modo era el cambio antes que hubiese moneda, es manifiesto, puesto que no hay diferencia alguna entre dar cinco camas por una casa y dar el valor de cinco camas.

Qué es lo injusto y qué lo justo, está, pues, declarado. Definidos ambos, resulta evidente que la acción justa es un medio entre cometer injusticia y sufrir injusticia, pues aquello es tener más y estotro tener menos. La justicia es también una posición intermedia, pero no del mismo modo que las otras virtudes, sino porque es propia del medio, así como la injusticia lo es de los extremos. La justicia es la cualidad por la cual se llama justo el que obra lo justo por elección, y que sabe distribuir entre él y otro, lo mismo que entre dos extraños, no de modo que le toque a él más y a su prójimo menos si la cosa es deseable, y al contrario si es nociva, sino a cada uno lo proporcionalmente igual, y lo mismo cuando distribuye entre dos extraños.

La injusticia, al contrario, es relativa a lo injusto, que es el exceso y el defecto de lo provechoso o de lo nocivo, respectivamente, fuera de proporción. Por lo cual la injusticia es exceso y defecto en el sentido de que resulta en exceso y defecto, a saber: en lo que respecta al injusto, en exceso de lo provechoso y en defecto de lo nocivo, en tanto que en lo que respecta a los demás, si bien el resultado es el mismo en conjunto, la proporción puede ser violada en cualquier sentido. Y en el acto injusto tener menos es sufrir injusticia, y tener más cometer injusticia.

He ahí lo que teníamos que decir, de la manera que queda expuesto, sobre la justicia y la injusticia, definiendo la naturaleza de cada cual, lo mismo que sobre lo justo y lo injusto en general.

vi ᾿Επεὶ δ' ἔστιν ἀδικοῦντα μήπω ἄδικον εἶναι, ὁ
ποῖα ἀδικήματα ἀδικῶν ἤδη ἄδικός ἐστιν ἑκάστην
ἀδικίαν, οἷον κλέπτης ἢ μοιχὸς ἢ λῃστής; ἢ οὕτω
μὲν οὐδὲν διοίσει; καὶ γὰρ ἂν συγγένοιτο γυναικὶ
εἰδὼς τὸ ᾗ, ἀλλ' οὐ διὰ προαιρέσεως ἀρχὴν ἀλλὰ
2 διὰ πάθος· ἀδικεῖ μὲν οὖν, ἄδικος δ' οὐκ ἔστιν,
οἷον οὐ κλέπτης, ἔκλεψε δέ, οὐδὲ μοιχός, ἐμοί-
χευσε δέ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.
3 Πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθὸς πρὸς τὸ
δίκαιον, εἴρηται πρότερον.
4 Δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ
τὸ ἁπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον. τοῦτο
δέ ἐστιν [ἐπὶ] κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτ-
άρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ
κατ' ἀριθμόν· ὥστε ὅσοις μή ἐστι τοῦτο, οὐκ ἔστι
τούτοις πρὸς ἀλλήλους τὸ πολιτικὸν δίκαιον, ἀλλά
τι δίκαιον καὶ καθ' ὁμοιότητα. ἔστι γὰρ δίκαιον,
οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς· νόμος δ', ἐν οἷς ἀδικία·
ἡ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου· ἐν
οἷς δὴ ἀδικία, καὶ τὸ ἀδικεῖν ἐν τούτοις (ἐν οἷς δὲ
τὸ ἀδικεῖν, οὐ πᾶσιν ἀδικία), τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ
πλέον αὑτῷ νέμειν τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν, ἔλαττον δὲ
5 τῶν ἁπλῶς κακῶν. διὸ οὐκ ἐῶμεν ἄρχειν ἄνθρω-
πον, ἀλλὰ τὸν νόμον, ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιεῖ, καὶ 1134 b
γίνεται τύραννος· ἔστι δ' ὁ ἄρχων φύλαξ τοῦ
6 δικαίου, εἰ δὲ τοῦ δικαίου, καὶ τοῦ ἴσου. ἐπεὶ δ'
οὐθὲν αὐτῷ πλέον εἶναι δοκεῖ, εἴπερ δίκαιος (οὐ
γὰρ νέμει πλέον τοῦ ἁπλῶς ἀγαθοῦ αὑτῷ, εἰ μὴ

VI

Puesto que puede acontecer que quien comete una injusticia no sea aún injusto, preguntémonos cuáles son las injusticias que hay que cometer para ser ya injusto en cada especie de injusticia, ya se trate del ladrón, del adúltero o del bandido. ¿O es que no habrá ninguna diferencia? Porque puede un hombre ayuntarse con una mujer y saber con quién, pero no bajo el imperio de la deliberación, sino por pasión. Por cierto que comete injusticia; mas con todo, no es injusto, como tampoco es ladrón el que hurtó, ni adúltero el que cometió adulterio, y lo mismo en los demás casos.

Cuál es la relación que guarda la reciprocidad con la justicia, queda dicho con antelación. Pero no debe ocultársenos que lo que indagamos es tanto lo absolutamente justo como lo justo político, o sea lo justo entre los asociados para la suficiencia de la vida, y que son libres e iguales, bien sea proporcional o numéricamente. De manera que entre quienes esto no se cumple, no habrá en sus relaciones mutuas justicia política, sino una especie de justicia y por semejanza. Lo justo, en efecto, existe sólo entre hombres cuyas relaciones mutuas están gobernadas por la ley; y la ley existe para hombres entre quienes hay injusticia, puesto que la sentencia judicial es el discernimiento de lo justo y de lo injusto. Y entre quienes puede haber injusticia, pueden también cometerse actos injustos (por más que no en todos los que cometen actos injustos se pueda decir que haya injusticia) y tales actos consisten en atribuirse más de lo debido de los bienes en absoluto, y menos de lo debido de los males en absoluto.

Por este motivo no permitimos que gobierne el hombre, sino la ley, porque el hombre ejerce el poder para sí mismo y acaba por hacerse tirano. Pero el magistrado es el guardián de lo justo; y si de lo justo, también de lo igual. Si el magistrado es justo, no se atribuye, según la opinión general, nada excesivo, porque no se adjudica más de lo debido de los bienes en sí, a no ser una

πρὸς αὐτὸν ἀνάλογόν ἐστιν· διὸ ἑτέρῳ πονεῖ·
καὶ διὰ τοῦτο ἀλλότριον εἶναί φασιν ἀγαθὸν τὴν
7 δικαιοσύνην, καθάπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον), μισθὸς
ἄρα τις δοτέος, τοῦτο δὲ τιμὴ καὶ γέρας· ὅτῳ δὲ
8 μὴ ἱκανὰ τὰ τοιαῦτα, οὗτοι γίνονται τύραννοι. τὸ
δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν οὐ ταὐτὸν
τούτοις ἀλλ' ὅμοιον· οὐ γάρ ἐστιν ἀδικία πρὸς τὰ
αὑτοῦ ἁπλῶς, τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον, ἕως ἂν
ᾖ πηλίκον καὶ χωρισθῇ, ὥσπερ μέρος αὑτοῦ,
9 αὑτὸν δ' οὐθεὶς προαιρεῖται βλάπτειν· διὸ οὐκ
ἔστιν ἀδικία πρὸς αὑτά· οὐδ' ἄρα ἄδικον οὐδὲ
δίκαιον τὸ πολιτικόν· κατὰ νόμον γὰρ ἦν, καὶ ἐν
οἷς ἐπεφύκει εἶναι νόμος· οὗτοι δ' ἦσαν οἷς ὑπάρχει
ἰσότης τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι. διὸ μᾶλλον πρὸς
γυναῖκά ἐστι δίκαιον ἢ πρὸς τέκνα καὶ κτήματα·
τοῦτο γάρ ἐστι τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον· ἕτερον δὲ
καὶ τοῦτο τοῦ πολιτικοῦ.

vii Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι
τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν
ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ
ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐθὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως,
ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον τὸ μνᾶς λυτροῦσθαι,
ἢ τὸ αἶγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα, ἔτι ὅσα
ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα νομοθετοῦσιν, οἷον τὸ θύειν
2 Βρασίδᾳ, καὶ τὰ ψηφισματώδη. δοκεῖ δ' ἐνίοις
εἶναι πάντα τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον
καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ
πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσαις καίει, τὰ δὲ δίκαια
3 κινούμενα ὁρῶσιν. τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν οὕτως ἔχον,

porción proporcional a sus méritos. Y así, el magistrado justo trabaja para los demás; y por esto se dice que la justicia es el bien de los demás, según quedó afirmado con antelación. En consecuencia, hay que asignar al magistrado cierta retribución, la cual consiste en honores y prerrogativas. Los que no encuentran suficientes tales recompensas se transforman en tiranos.

La justicia del amo y la del padre no es la misma que la de los ciudadanos, sino semejante; porque no hay injusticia en sentido absoluto con lo que es de uno mismo; ahora bien, el siervo y el hijo, mientras no llega a cierta edad y se separa del padre, son como parte del padre y del señor, y nadie elige deliberadamente dañarse a sí mismo, y por tanto no hay injusticia con respecto a aquéllos. No cabe aquí lo injusto ni lo justo político, porque una y otra cosa, según vimos, lo son de acuerdo con la ley y se dan entre personas naturalmente sujetas a la ley, es decir entre personas que participan igualmente en el gobierno activo y en el pasivo. De aquí que la justicia exista más bien con relación a la esposa que con relación a los hijos y a los esclavos; sólo que se trata entonces de la justicia doméstica, diferente ella también de la política.

VII

De lo justo político una parte es natural, otra legal. Natural es lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de nuestra aprobación o desaprobación. Legal es lo que en un principio es indiferente que sea de este modo o del otro, pero que una vez constituídas las leyes deja de ser indiferente; por ejemplo, pagar una mina por el rescate de un prisionero, o sacrificar una cabra y no dos ovejas, así como también lo legislado en casos particulares, como ofrecer sacrificios en honor de Brasidas, [8] y los ordenamientos en forma de decretos.

Paréceles a algunos que todas las normas son de derecho legal, dando como razón que lo que es por naturaleza es inmutable y tiene dondequiera la misma fuerza, como el fuego, que quema aquí lo mismo que en Persia, mientras que, por el contrario, vemos cambiar las cosas tenidas por justas.

No pasan las cosas así precisamente, aunque sí en cierto sentido. Por más que entre los dioses la mudanza tal vez no exista

ἀλλ᾽ ἔστιν ὥς. καίτοι παρά γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς· παρ᾽ ἡμῖν δ᾽ ἐστὶ μέν τι καὶ φύσει, κινητὸν μέντοι πᾶν· ἀλλ᾽ ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει
4 τὸ δ᾽ οὐ φύσει. ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν, καὶ ποῖον οὒ ἀλλὰ νομικὸν καὶ συνθήκῃ, εἴπερ ἄμφω κινητὰ ὁμοίως, δῆλον. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁ αὐτὸς ἁρμόσει διορισμός· φύσει γὰρ ἡ δεξιὰ κρείττων, καίτοι ἐνδέχεται πάντας
5 ἀμφιδεξίους γενέσθαι. τὰ δὲ κατὰ συνθήκην καὶ τὸ συμφέρον τῶν δικαίων ὅμοιά ἐστι τοῖς μέτροις· 1135 a
οὐ γὰρ πανταχοῦ ἴσα τὰ οἰνηρὰ καὶ σιτηρὰ μέτρα, ἀλλ᾽ οὗ μὲν ὠνοῦνται, μείζω, οὗ δὲ πωλοῦσιν, ἐλάττω. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ᾽ ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταὐτὰ πανταχοῦ, ἐπεὶ οὐδ᾽ αἱ πολιτεῖαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἡ
6 ἀρίστη. τῶν δὲ δικαίων καὶ νομίμων ἕκαστον ὡς τὰ καθόλου πρὸς τὰ καθ᾽ ἕκαστα ἔχει· τὰ μὲν γὰρ πραττόμενα πολλά, ἐκείνων δ᾽ ἕκαστον ἕν· καθόλου
7 γάρ. διαφέρει δὲ τὸ ἀδίκημα καὶ τὸ ἄδικον καὶ τὸ δικαίωμα καὶ τὸ δίκαιον· ἄδικον μὲν γάρ ἐστι τῇ φύσει ἢ τάξει· τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο, ὅταν πραχθῇ, ἀδίκημά ἐστι, πρὶν δὲ πραχθῆναι, οὔπω, ἀλλ᾽ ἄδικον. ὁμοίως δὲ καὶ δικαίωμα (καλεῖται δὲ μᾶλλον δικαιοπράγημα τὸ κοινόν, δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος). καθ᾽ ἕκαστον δὲ αὐτῶν, ποῖά τε εἴδη καὶ πόσα καὶ περὶ ποῖα τυγχάνει ὄντα, ὕστερον ἐπισκεπτέον.

viii Ὄντων δὲ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων τῶν εἰρη-

en absoluto, entre nosotros todo lo que es por naturaleza está sujeto a cambio, lo cual no impide que ciertas cosas sean por naturaleza y que algunas otras no sean por naturaleza.

De las cosas susceptibles de ser de otro modo, cuáles son por naturaleza y cuáles no, sino por disposición de la ley, y por convención, es manifiesto, aun en el supuesto de que unas y otras estén sujetas a mudanza. Y la misma distinción se aplicará en todas las otras cosas. Porque naturalmente la mano derecha es de más fuerza, y con todo cabe la posibilidad de que cualquier hombre llegue a ser ambidextro.

Las cosas que son justas por convención y conveniencia son semejantes a las medidas. No en todas partes son iguales las medidas para el vino y para el trigo, sino que son mayores en las compras al por mayor y menores en las ventas al por menor. Pues del mismo modo las cosas justas que no son naturales, sino por humana disposición, no son las mismas en todas partes, como no lo son las constituciones políticas, aunque en todas partes hay una solamente que es por naturaleza la mejor.

Cada una de las normas justas y legales es como lo general con relación a los casos particulares. Nuestros actos son muchos, pero cada norma es única, puesto que es general.

Hay diferencia entre la acción injusta y lo injusto, así como entre la acción justa y lo justo. Lo injusto lo es por naturaleza o por disposición de la ley. Esto mismo, cuando se ejecuta, es una acción injusta; pero antes de ejecutarse no lo es aún, sino sólo algo injusto. Y otro tanto con respecto al acto de justicia, por más que el término general sea más bien "acción justa", y el término "acto de justicia" se aplique a la corrección de una injusticia. En cada una de estas cosas hemos de considerar más tarde cuáles son sus formas, cuántas, y cuáles los objetos a que pueden referirse.

VIII

Siendo las acciones justas y las injustas las que acabamos de decir, se comete injusticia o se obra justamente cuando alguno

μένων, ἀδικεῖ μὲν καὶ δικαιοπραγεῖ, ὅταν εκών τις
αὐτὰ πράττῃ· ὅταν δ' ἄκων, οὔτ' ἀδικεῖ οὔτε
δικαιοπραγεῖ ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός· οἷς γὰρ
συμβέβηκε δικαίοις εἶναι ἢ ἀδίκοις, πράττουσιν.
2 ἀδίκημα δὴ καὶ δικαιοπράγημα ὥρισται τῷ ἑκουσίῳ
καὶ ἀκουσίῳ· ὅταν γὰρ ἑκούσιον ᾖ, ψέγεται, ἅμα
δὲ καὶ ἀδίκημα τότ' ἐστίν· ὥστ' ἔσται τι ἄδικον
μέν, ἀδίκημα δ' οὔπω, ἐὰν μὴ τὸ ἑκούσιον προσῇ.
3 λέγω δ' ἑκούσιον μέν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴρηται,
ὃ ἄν τις τῶν ἐφ' αὐτῷ ὄντων εἰδὼς καὶ μὴ ἀγνοῶν
πράττῃ μήτε ὃν μήτε ᾧ μήτε οὗ <ἕνεκα> (οἷον
τίνα τύπτει καὶ τίνι καὶ τίνος ἕνεκα), κἀκείνων
ἕκαστον μὴ κατὰ συμβεβηκὸς μηδὲ βίᾳ· ὥσπερ εἴ
τις λαβὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τύπτοι ἕτερον, οὐχ
ἑκών· οὐ γὰρ ἐπ' αὐτῷ. ἐνδέχεται δὲ τὸν τυπτό-
μενον πατέρα εἶναι, τὸν δ' ὅτι μὲν ἄνθρωπος ἢ
τῶν παρόντων τις γινώσκειν, ὅτι δὲ πατὴρ ἀγνοεῖν.
ὁμοίως δὲ τὸ τοιοῦτον διωρίσθω καὶ ἐπὶ τοῦ οὗ
ἕνεκα, καὶ περὶ τὴν πρᾶξιν ὅλην. τὸ δὴ ἀγνοού-
μενον, ἢ μὴ ἀγνοούμενον μὲν μὴ ἐπ' αὐτῷ δ'
ὄν, ἢ βίᾳ, ἀκούσιον· πολλὰ γὰρ καὶ τῶν φύσει ὑπ-
αρχόντων εἰδότες καὶ πράττομεν καὶ πάσχομεν, ὧν 1135 b
οὐθὲν οὔθ' ἑκούσιον οὔτ' ἀκούσιόν ἐστιν, οἷον τὸ
4 γηρᾶν ἢ ἀποθνήσκειν. ἔστι δ' ὁμοίως ἐπὶ τῶν
ἀδίκων καὶ τῶν δικαίων καὶ τὸ κατὰ συμβεβηκός·
καὶ γὰρ ἂν τὴν παρακαταθήκην ἀποδοίη τις ἄκων
καὶ διὰ φόβον, ὃν οὔτε δίκαια πράττειν οὔτε
δικαιοπραγεῖν φατέον ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός.

ejecuta tales actos voluntariamente. Cuando procede involuntariamente, ni comete injusticia ni obra justamente sino por accidente, porque aconteció ser justo o injusto lo que hacía. Si un acto es o no un acto de injusticia (o de justicia) se determina por su carácter voluntario o involuntario. Si es voluntario se le censura, y es al mismo tiempo un acto de injusticia. De manera que puede acontecer que un acto sea injusto sin ser aún un acto de injusticia si no se le añade el ser voluntario.

Llamo voluntario, como he dicho anteriormente, lo que alguno hace entre las cosas que dependen de él, con conciencia y sin ignorar a quién, ni con qué, ni por qué; por ejemplo a quién hiere y con qué y por qué motivo. Y en cada uno de estos respectos deben excluirse el error y la fuerza, como sería si uno, tomándole otro la mano, hiriese a un tercero: claro es que no habría obrado voluntariamente, porque el acto no dependió de él. Puede suceder también que alguien hiera a su padre creyendo que se trata tan sólo de un hombre o de cualquiera de los presentes, pero ignorando que es su padre. Distinciones análogas podrían hacerse en razón del motivo y de todas las demás circunstancias de la acción. Así, todo lo que se ignora, o que sin ignorarlo no depende del agente, o que es por fuerza, es involuntario. Muchas cosas impuestas por la naturaleza las hacemos y las padecemos sabiéndolas, y de las cuales, sin embargo, ninguna es voluntaria ni involuntaria, como envejecer o morir.

Así también los actos pueden ser justos o injustos sólo por accidente. Si una persona entrega un depósito a pesar suyo y por miedo, no se dirá que hace un acto justo ni que obra justamente sino por accidente. Y de la misma manera, si forzado y contra

ὁμοίως δὲ καὶ τὸν ἀναγκαζόμενον καὶ ἄκοντα τὴν
παρακαταθήκην μὴ ἀποδιδόντα κατὰ συμβεβηκὸς
5 φατέον ἀδικεῖν καὶ τὰ ἄδικα πράττειν. τῶν δὲ
ἑκουσίων τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δ' οὐ
προελόμενοι, προελόμενοι μὲν ὅσα προβουλευσά-
μενοι, ἀπροαίρετα δὲ ὅσα ἀπροβούλευτα.
6 Τριῶν δὴ οὐσῶν βλαβῶν τῶν ἐν ταῖς κοινωνίαις,
τὰ μὲν μετ' ἀγνοίας ἁμαρτήματά ἐστιν, ὅταν μήτε
ὃν μήτε ὃ μήτε ᾧ μήτε οὗ ἕνεκα ὑπέλαβε πράξῃ·
ἢ γὰρ οὐ βάλλειν ἢ οὐ τούτῳ ἢ οὐ τοῦτον ἢ οὐ
τούτου ἕνεκα ᾠήθη, ἀλλὰ συνέβη οὐχ οὗ ἕνεκα
ᾠήθη (οἷον οὐχ ἵνα τρώσῃ ἀλλ' ἵνα κεντήσῃ) ἢ οὐχ
7 ὃν ἢ οὐχ ᾧ. ὅταν μὲν οὖν παραλόγως ἡ βλάβη
γένηται, ἀτύχημα· ὅταν δὲ μὴ παραλόγως, ἄνευ δὲ
κακίας, ἁμάρτημα (ἁμαρτάνει μὲν γὰρ ὅταν ἡ ἀρχὴ
ἐν αὐτῷ ᾖ τῆς ἀγνοίας, ἀτυχεῖ δ' ὅταν ἔξωθεν)·
8 ὅταν δὲ εἰδὼς μὲν μὴ προβουλεύσας δέ, ἀδίκημα,
οἷον ὅσα τε διὰ θυμὸν καὶ ἄλλα πάθη ὅσα ἀναγ-
καῖα ἢ φυσικὰ συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις· ταῦτα
γὰρ βλάπτοντες καὶ ἁμαρτάνοντες ἀδικοῦσι μέν,
καὶ ἀδικήματά ἐστιν, οὐ μέντοι πω ἄδικοι διὰ
ταῦτα οὐδὲ πονηροί· οὐ γὰρ διὰ μοχθηρίαν ἡ
βλάβη· ὅταν δ' ἐκ προαιρέσεως, ἄδικος καὶ
9 μοχθηρός. διὸ καλῶς τὰ ἐκ θυμοῦ οὐκ ἐκ προ-
νοίας κρίνεται· οὐ γὰρ ἄρχει ὁ θυμῷ ποιῶν, ἀλλ'
10 ὁ ὀργίσας. ἔτι δὲ οὐδὲ περὶ τοῦ γενέσθαι ἢ μὴ
ἀμφισβητεῖται, ἀλλὰ περὶ τοῦ δικαίου (ἐπὶ φαινο-
μένῃ γὰρ ἀδικίᾳ ἡ ὀργή ἐστιν)· οὐ γὰρ ὥσπερ ἐν
τοῖς συναλλάγμασι περὶ τοῦ γενέσθαι ἀμφι-
σβητοῦσιν, ὧν ἀνάγκη τὸν ἕτερον εἶναι μοχθηρόν,

su voluntad no devuelve el depósito, habrá que decir que sólo por accidente obra injustamente y hace un acto injusto.

De los actos voluntarios unos se hacen por elección y otros sin elección, siendo por elección los que han sido objeto de una deliberación previa, y sin elección los hechos sin previa deliberación.

Así pues, hay tres especies de daños en las relaciones sociales. Los causados por ignorancia son errores cuando se obra sin darse cuenta ni de la persona afectada, ni del acto, ni del instrumento, ni del fin, como cuando no se pensó arrojar un proyectil a una persona, o no este proyectil, o no a esta persona, o no con tal fin, sino que el resultado fué de otro modo de como se pensó (como si se lanzó el proyectil no para herir, sino para pinchar) o la persona herida o el proyectil distintos de los que se supuso. Ahora bien, cuando el daño se produce contrariamente a una razonable previsión, es una desgracia; cuando no contrariamente a una razonable previsión, pero sin maldad, es un error culpable. Hay error culpable cuando el principio de la ignorancia está en el agente; hay desgracia cuando está fuera de él. Cuando se obra conscientemente, pero sin previa deliberación, se comete un acto injusto, como todo lo que se hace por cólera y por otras pasiones que en los hombres son necesarias o naturales. Quienes por tales motivos perjudican y son responsables de tales errores, obran injustamente y los actos resultantes son injustos; sin embargo, quienes los hacen no son aún por ello injustos ni malvados, porque tal daño no procede de maldad. Mas cuando se obra por elección deliberada, se es injusto y malvado.

Por esto júzgase acertadamente que los actos inspirados en la cólera no proceden de premeditación, porque el principio de la acción no es el que obra por cólera, sino el que lo ha encolerizado. En estos casos, además, no se discute sobre si los hechos han pasado asi o no, sino sobre su justicia, ya que la injusticia aparente ha provocado la cólera. No es como en los contratos, en que se discute sobre los hechos, desde el momento que uno de los contratantes es necesariamente de mala fe, a no ser que disputen sobre

ἂν μὴ διὰ λήθην αὐτὸ δρῶσιν· ἀλλ' ὁμολογοῦντες περὶ τοῦ πράγματος, περὶ τοῦ ποτέρως δίκαιον ἀμφισβητοῦσιν, [ὁ δ' ἐπιβουλεύσας οὐκ ἀγνοεῖ]
11 ὥστε ὁ μὲν οἴεται ἀδικεῖσθαι, ὁ δ' οὔ.* ἂν δ' ἐκ 1136a
προαιρέσεως βλάψῃ, ἀδικεῖ· καὶ κατὰ ταῦτ' ἤδη τὰ ἀδικήματα ὁ ἀδικῶν ἄδικος, ὅταν παρὰ τὸ ἀνάλογον ᾖ ἢ παρὰ τὸ ἴσον. ὁμοίως δὲ καὶ δίκαιος, ὅταν προελόμενος δικαιοπραγῇ. δικαιο-
12 πραγεῖ δέ, ἂν μόνον ἑκὼν πράττῃ. τῶν δ' ἀκουσίων τὰ μέν ἐστι συγγνωμονικὰ τὰ δ' οὐ συγγνωμονικά· ὅσα μὲν γὰρ μὴ μόνον ἀγνοοῦντες ἀλλὰ καὶ δι' ἄγνοιαν ἁμαρτάνουσι, συγγνωμονικά, ὅσα δὲ μὴ δι' ἄγνοιαν, ἀλλ' ἀγνοοῦντες μὲν διὰ πάθος δὲ μήτε φυσικὸν μήτ' ἀνθρώπινον, οὐ συγγνωμονικά.

ix 'Απορήσειε δ' ἄν τις εἰ ἱκανῶς διώρισται περὶ τοῦ ἀδικεῖσθαι καὶ ἀδικεῖν, πρῶτον μὲν εἰ ἔστιν ὥσπερ Εὐριπίδης εἴρηκε, λέγων ἀτόπως

μητέρα κατέκταν τὴν ἐμήν, βραχὺς λόγος.
ἑκὼν ἑκοῦσαν, ἢ <οὐχ> ἑκοῦσαν οὐχ ἑκών;

πότερον γὰρ ὡς ἀληθῶς ἔστιν ἑκόντα ἀδικεῖσθαι, ἢ οὒ ἀλλ' ἀκούσιον ἅπαν, ὥσπερ καὶ τὸ ἀδικεῖν πᾶν ἑκούσιον· καὶ ἆρα πᾶν οὕτως ἢ ἐκείνως [ὥσπερ καὶ τὸ ἀδικεῖν πᾶν ἑκούσιον], ἢ τὸ μὲν
2 ἑκούσιον τὸ δ' ἀκούσιον; ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ δικαιοῦσθαι (τὸ γὰρ δικαιοπραγεῖν πᾶν ἑκούσιον). ὥστ' εὔλογον ἀντικεῖσθαι ὁμοίως καθ' ἑκάτερον τό τ' ἀδικεῖσθαι καὶ τὸ δικαιοῦσθαι—ἢ ἑκούσιον ἢ ἀκούσιον εἶναι. ἄτοπον δ' ἂν δόξειε καὶ ἐπὶ τοῦ

algo que puedan haber olvidado. En el primer caso, al contrario, se está de acuerdo en el hecho, y sólo se discute si se obró justamente (ya que quien ha causado una injuria deliberadamente no puede ignorar haberlo hecho) pensando uno que se le causó injusticia, y el otro que no.

Si se daña con deliberación, se comete injusticia, y por estos actos injustos el que comete injusticia es injusto, ya sea que viole la proporcionalidad o la igualdad. De la misma manera, el hombre es justo cuando practica la justicia por deliberación, y practica la justicia sólo cuando obra voluntariamente.

De los actos voluntarios unos son excusables; otros son inexcusables. Los yerros que se cometen no sólo con ignorancia, sino además por ignorancia, son excusables, mientras que los que se cometen no por ignorancia, sino ignorantemente por alguna pasión que no es natural ni humana, son inexcusables.

IX

Suponiendo que hayamos definido suficientemente el sufrir injusticia y el hacerla, podría preguntársenos en primer lugar si es verdad lo que dijo Eurípides en estas extrañas palabras:

Maté a mi madre, para decirlo brevemente.
¿Con mi voluntad y la de ella, o sin mi voluntad ni la de ella? [9]

¿Es realmente posible que alguien de su voluntad sufra injusticia, o no más bien el sufrir injusticia es siempre involuntario, así como, al contrario, cometer injusticia es siempre voluntario? ¿O será lo primero siempre voluntario o siempre involuntario (así como es siempre voluntario cometer injusticia) o unas veces voluntario y otras involuntario? Y otro tanto podría preguntarse en la justicia que se recibe. Como el obrar justamente es siempre voluntario, parecería razonable establecer una oposición semejante en cada caso, es decir, que tanto el sufrir injusticia como el recibir justicia sean igualmente voluntarios o involuntarios. Parecería, sin embargo, paradójico sostener que recibir justicia sea siempre voluntario, ya que algunos reciben justicia contra su voluntad.

δικαιοῦσθαι, εἰ πᾶν ἑκούσιον· ἔνιοι γὰρ δικαιοῦνται
3 οὐχ ἑκόντες. ἐπεὶ καὶ τόδε διαπορήσειεν ἄν τις,
πότερον ὁ τὸ ἄδικον πεπονθὼς ἀδικεῖται πᾶς ἢ
ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ πράττειν, καὶ ἐπὶ τοῦ πάσχειν
ἐστίν· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ ἐνδέχεται ἐπ' ἀμφο-
τέρων μεταλαμβάνειν τῶν δικαίων. ὁμοίως δὲ
δῆλον ὅτι καὶ ἐπὶ τῶν ἀδίκων· οὐ γὰρ ταὐτὸν τὸ
τἄδικα πράττειν τῷ ἀδικεῖν οὐδὲ τὸ ἄδικα πάσχειν
τῷ ἀδικεῖσθαι, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ δικαιο-
πραγεῖν καὶ δικαιοῦσθαι· ἀδύνατον γὰρ ἀδικεῖσθαι
μὴ ἀδικοῦντος ἢ δικαιοῦσθαι μὴ δικαιοπραγοῦντος.
4 εἰ δ' ἐστὶν ἁπλῶς τὸ ἀδικεῖν τὸ βλάπτειν ἑκόντα
τινά, τὸ δ' ἑκόντα εἰδότα καὶ ὃν καὶ ᾧ καὶ ὥς, ὁ
δ' ἀκρατὴς ἑκὼν βλάπτει αὐτὸς αὑτόν, ἑκών τ' ἂν
ἀδικοῖτο καὶ ἐνδέχοιτο αὐτὸν αὑτὸν ἀδικεῖν (ἔστι
δὲ καὶ τοῦτο ἓν τῶν ἀπορουμένων, εἰ ἐνδέχεται
5 αὐτὸν αὑτὸν ἀδικεῖν). ἔτι ἑκὼν ἄν τις δι' ἀκρασίαν
ὑπ' ἄλλου βλάπτοιτο ἑκόντος, ὥστ' εἴη ἂν ἑκόντ'
ἀδικεῖσθαι. ἢ οὐκ ὀρθὸς ὁ διορισμός, ἀλλὰ προσ-
θετέον τῷ βλάπτειν εἰδότα καὶ ὃν καὶ ᾧ καὶ ὣς
6 τὸ παρὰ τὴν ἐκείνου βούλησιν; βλάπτεται μὲν
οὖν τις ἑκὼν καὶ τἄδικα πάσχει, ἀδικεῖται δ'
οὐθεὶς ἑκών· οὐθεὶς γὰρ βούλεται, οὐδ' ὁ ἀκρατής,
ἀλλὰ παρὰ τὴν βούλησιν πράττει· οὔτε γὰρ βού-
λεται οὐθεὶς ὃ μὴ οἴεται εἶναι σπουδαῖον, ὅ τε
7 ἀκρατὴς ὃ οὐκ οἴεται δεῖν πράττειν πράττει. ὁ
δὲ τὰ αὑτοῦ διδούς, ὥσπερ Ὅμηρός φησι δοῦναι
τὸν Γλαῦκον τῷ Διομήδει

Podríamos también preguntarnos si todo el que padece un acto injusto sufre una injusticia, o si no pasará con la injusticia que se sufre lo que con la injusticia que se hace. Por accidente, en efecto, puede suceder que como agente o paciente tenga uno parte en los actos justos; y es claro que lo mismo puede acontecer en los actos injustos. Así como no es lo mismo cometer actos injustos que practicar la injusticia, tampoco lo es sufrir actos injustos que sufrir injusticia, y lo mismo en lo que ve a practicar la justicia y a recibir la justicia. Es imposible sufrir injusticia si no hay alguno que obre injustamente, ni recibir justicia si no hay alguno que obre justamente.

Pero si obrar injustamente es simplemente dañar a alguno voluntariamente, y voluntariamente significa que se conoce a quién se va a dañar y con qué y cómo, síguese que el hombre incontinente voluntariamente se daña a sí mismo, y que voluntariamente sufre injusticia, y que es posible, por ende, que uno obre injustamente consigo mismo. Esta es también una de las cuestiones dudosas, si puede uno cometer injusticia consigo mismo. Podría ser, además, que voluntariamente y por vicio de incontinencia se recibiera un daño de otro que a su vez lo cause voluntariamente, de manera que también entonces sufriría aquél voluntariamente injusticia. ¿O no será incorrecta la definición que hemos dado, de tal modo que sea preciso añadir a aquello de dañar sabiendo a quién y con qué y cómo esto otro: contra la voluntad de la otra parte? Si así fuese, podría alguien dañarse voluntariamente, y sufrir actos injustos, pero nadie sufriría injusticia voluntariamente, porque nadie quiere hacerse injusticia, ni aun el incontinente. Lo que pasa es que el incontinente obra contra su voluntad, porque nadie quiere lo que no estima como un bien, y el incontinente hace lo que no entiende que debe hacer.

A más de esto, el que da lo suyo, como dice Homero [10] que daba Glauco a Diomedes,

χρύσεα χαλκείων, ἑκατόμβοι' ἐννεαβοίων,

οὐκ ἀδικεῖται· ἐπ' αὐτῷ γάρ ἐστι τὸ διδόναι,
τὸ δ' ἀδικεῖσθαι οὐκ ἐπ' αὐτῷ, ἀλλὰ τὸν ἀδικοῦντα
8 δεῖ ὑπάρχειν. περὶ μὲν οὖν τοῦ ἀδικεῖσθαι, ὅτι
οὐχ ἑκούσιον, δῆλον.

Ἔτι δ' ὧν προειλόμεθα δύ' ἔστιν εἰπεῖν, πότερόν
ποτ' ἀδικεῖ ὁ νείμας παρὰ τὴν ἀξίαν τὸ πλεῖον ἢ
9 ὁ ἔχων, καὶ εἰ ἔστιν αὐτὸν αὑτὸν ἀδικεῖν. εἰ γὰρ
ἐνδέχεται τὸ πρότερον λεχθὲν καὶ ὁ διανέμων
ἀδικεῖ ἀλλ' οὐχ ὁ ἔχων τὸ πλέον, εἴ τις πλέον
ἑτέρῳ ἢ αὑτῷ νέμει εἰδὼς καὶ ἑκών, οὗτος αὐτὸς
αὑτὸν ἀδικεῖ· ὅπερ δοκοῦσιν οἱ μέτριοι ποιεῖν, ὁ
γὰρ ἐπιεικὴς ἐλαττωτικός ἐστιν. ἢ οὐδὲ τοῦτο
ἁπλοῦν; ἑτέρου γὰρ ἀγαθοῦ, εἰ ἔτυχεν, ἐπλεονέκτει,
οἷον δόξης ἢ τοῦ ἁπλῶς καλοῦ. ἔτι λύεται καὶ
κατὰ τὸν διορισμὸν τοῦ ἀδικεῖν· οὐθὲν γὰρ παρὰ
τὴν αὑτοῦ πάσχει βούλησιν, ὥστε οὐκ ἀδικεῖται
διά γε τοῦτο, ἀλλ' εἴπερ, βλάπτεται μόνον.
10 φανερὸν δὲ ὅτι καὶ ὁ διανέμων ἀδικεῖ, ἀλλ' οὐχ
ὁ τὸ πλέον ἔχων ἀεί· οὐ γὰρ ᾧ τὸ ἄδικον ὑπάρχει
ἀδικεῖ, ἀλλ' ᾧ τὸ ἑκόντα τοῦτο ποιεῖν· τοῦτο δ'

Armadura de oro por armadura de bronce,
y el precio de cien reses por el de nueve.

no sufre injusticia, porque de él depende dar; pero sufrir injusticia no depende de él, sino que es menester que haya otra persona que lo trate injustamente. Es manifiesto, por tanto, que no es cosa voluntaria sufrir injusticia.

De las cuestiones que nos habíamos propuesto, dos nos quedan por tratar: quién obra injustamente, si el que al distribuir da a alguno más de lo que merece, o el que lo recibe; y si puede uno obrar injustamente consigo mismo.

Si se acepta la primera alternativa, o sea que quien distribuye es el que obra injustamente, y no el que recibe en demasía, síguese que si uno asigna a otro, consciente y voluntariamente, más de lo que se da a sí mismo, este tal hará injusticia consigo. Es lo que parecen hacer las gentes modestas, como quiera que el hombre honesto es amigo de tomar para sí lo menos. ¿O no será esto así de sencillo? Porque a lo mejor estos hombres reciben más de otro bien, como puede ser la gloria o la intrínseca dignidad moral. A más de que la dificultad se resuelve atendiendo a la definición del obrar injusto, porque el que distribuye en la forma dicha, nada sufre contra su voluntad; así que por este concepto no padece injusticia, sino que, si acaso, experimenta un daño.

Es manifiesto, además, que el que distribuye es el que obra injustamente, pero no siempre el que recibe en demasía, porque no obra injustamente aquel a quien le toca lo injusto, sino aquel que voluntariamente puede hacer lo injusto, es decir, aquel en quien

ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς πράξεως, ἥ ἐστιν ἐν τῷ διανέμοντι
11 ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ λαμβάνοντι. ἔτι ἐπεὶ πολλαχῶς
τὸ ποιεῖν λέγεται, καὶ ἔστιν ὡς τὰ ἄψυχα κτείνει
καὶ ἡ χεὶρ καὶ ὁ οἰκέτης ἐπιτάξαντος, οὐκ ἀδικεῖ
12 μέν, ποιεῖ δὲ τὰ ἄδικα. ἔτι εἰ μὲν ἀγνοῶν ἔκρινεν,
οὐκ ἀδικεῖ κατὰ τὸ νομικὸν δίκαιον οὐδ' ἄδικος ἡ
κρίσις ἐστίν (ἔστι δ' ὥς ἄδικος, ἕτερον γὰρ τὸ
νομικὸν δίκαιον καὶ τὸ πρῶτον)· εἰ δὲ γινώσκων
ἔκρινεν ἀδίκως, πλεονεκτεῖ καὶ αὐτὸς ἢ χάριτος ἢ 1137a
13 τιμωρίας. ὥσπερ οὖν κἂν εἴ τις μερίσαιτο τοῦ
ἀδικήματος, καὶ ὁ διὰ ταῦτα κρίνας ἀδίκως πλέον
ἔχει· καὶ γὰρ ἐπ' ἐκείνῳ τὸν ἀγρὸν κρίνας οὐκ
ἀγρὸν ἀλλ' ἀργύριον ἔλαβεν.

14 Οἱ δ' ἄνθρωποι ἐφ' ἑαυτοῖς οἴονται εἶναι τὸ
ἀδικεῖν, διὸ καὶ τὸ δίκαιον εἶναι ῥᾴδιον. τὸ δ'
οὐκ ἔστιν· συγγενέσθαι μὲν γὰρ τῇ τοῦ γείτονος
καὶ πατάξαι τὸν πλησίον καὶ δοῦναι τῇ χειρὶ τὸ
ἀργύριον ῥᾴδιον καὶ ἐπ' αὐτοῖς, ἀλλὰ τὸ ὡδὶ
ἔχοντας ταῦτα ποιεῖν οὔτε ῥᾴδιον οὔτ' ἐπ' αὐτοῖς.
15 ὁμοίως δὲ καὶ τὸ γνῶναι τὰ δίκαια καὶ τἄδικα
οὐδὲν οἴονται σοφὸν εἶναι, ὅτι περὶ ὧν οἱ νόμοι
λέγουσιν οὐ χαλεπὸν ξυνιέναι. ἀλλ' οὐ ταῦτ' ἐστὶ
τὰ δίκαια ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός· ἀλλὰ πῶς
πραττόμενα καὶ πῶς νεμόμενα δίκαια; τοῦτο δὴ
πλέον ἔργον ἢ τὰ ὑγιεινὰ εἰδέναι· ἐπεὶ κἀκεῖ

la acción tiene su origen, el cual está en el que distribuye, pero no en el que recibe.

Asimismo, puesto que el *hacer* se entiende en muchos sentidos, y en uno de ellos puede decirse que las cosas inanimadas matan, o que lo hace la mano o el esclavo por orden de su señor, resulta de esto que quien recibe en demasía no obra injustamente, aunque sí *hace* cosas injustas.

A más de esto, si el que distribuye emite un fallo con ignorancia, no obra injustamente según lo justo legal, ni es injusto el fallo en este sentido, aunque en otro sí es injusto, puesto que una cosa es lo justo legal y otra lo justo primordial. Pero si con conocimiento ha sentenciado injustamente, entonces se habrá apropiado una parte excesiva, sea de gratitud, sea de venganza. Tal como si recibiera su parte del despojo, el hombre que por estos motivos ha juzgado injustamente ha recibido en demasía, por más que al participar en el despojo no reciba un campo en compensación del campo que adjudica, sino plata.

Piensan los hombres que está en su mano obrar injustamente, y que por esto es cosa fácil la justicia. Pero no es así. Ayuntarse con la mujer del vecino, herir a su prójimo, deslizar dinero en mano de otro para sobornarlo, es fácil y está en nuestro poder; pero hacer estas cosas así o así dispuestos, no es fácil ni está en nuestro poder. Igualmente se piensa que no requiere especial sabiduría conocer las cosas justas y las injustas, como quiera que no es difícil comprender las cosas que las leyes declaran. Pero es que estas cosas no son las cosas justas sino por accidente. Mas el saber cómo deben hacerse las acciones y cómo deben efectuarse las distribuciones justas, esto es mayor faena que conocer lo que conviene a la salud. Y aun en medicina, conocer la miel, el vino, el

μέλι καὶ οἶνον καὶ ἐλλέβορον καὶ καῦσιν καὶ τομὴν εἰδέναι ῥᾴδιον, ἀλλὰ πῶς δεῖ νεῖμαι πρὸς ὑγίειαν καὶ τίνι καὶ πότε, τοσοῦτον ἔργον ὅσον ἰατρὸν
16 εἶναι. δι' αὐτὸ δὲ τοῦτο καὶ τοῦ δικαίου οἴονται εἶναι οὐθὲν ἧττον τὸ ἀδικεῖν, ὅτι οὐχ ἧττον ὁ δίκαιος ἀλλὰ καὶ μᾶλλον δύναιτ' ἂν ἕκαστον πρᾶξαι τούτων· καὶ γὰρ συγγενέσθαι γυναικὶ καὶ πατάξαι, καὶ ὁ ἀνδρεῖος τὴν ἀσπίδα ἀφεῖναι καὶ στραφεὶς ἐφ' ὁποτεραοῦν τρέχειν. ἀλλὰ τὸ δειλαίνειν καὶ τὸ ἀδικεῖν οὐ τὸ ταῦτα ποιεῖν ἐστί (πλὴν κατὰ συμβεβηκός), ἀλλὰ τὸ ὡδὶ ἔχοντα ταῦτα ποιεῖν, ὥσπερ καὶ τὸ ἰατρεύειν καὶ τὸ ὑγιάζειν οὐ τὸ τέμνειν ἢ μὴ τέμνειν ἢ φαρμακεύειν ἢ μὴ φαρμακεύειν ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ὡδί.

17 Ἔστι δὲ τὰ δίκαια ἐν τούτοις οἷς μέτεστι τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν, ἔχουσι δ' ὑπερβολὴν ἐν τούτοις καὶ ἔλλειψιν. τοῖς μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὑπερβολὴ αὐτῶν, οἷον ἴσως τοῖς θεοῖς· τοῖς δ' οὐθὲν μόριον ὠφέλιμον, τοῖς ἀνιάτως κακοῖς, ἀλλὰ πάντα βλάπτει· τοῖς δὲ μέχρι τοῦ· τοῦτο δ' ἀνθρώπινόν ἐστιν.

X Περὶ δὲ ἐπιεικείας καὶ τοῦ ἐπιεικοῦς, πῶς ἔχει ἡ μὲν ἐπιείκεια πρὸς δικαιοσύνην τὸ δ' ἐπιεικὲς πρὸς τὸ δίκαιον, ἐχόμενόν ἐστιν εἰπεῖν. οὔτε γὰρ ὡς ταὐτὸν ἁπλῶς οὔθ' ὡς ἕτερον τῷ γένει φαίνεται σκοπουμένοις· καὶ ὁτὲ μὲν τὸ ἐπιεικὲς ἐπαινοῦμεν καὶ ἄνδρα τὸν τοιοῦτον, ὥστε καὶ ἐπὶ
τὰ ἄλλα ἐπαινοῦντες μεταφέρομεν ἀντὶ τοῦ ἀγαθοῦ, 1137 b
τῷ ἐπιεικέστερον ὅτι βέλτιον δηλοῦντες· ὁτὲ δὲ τῷ λόγῳ ἀκολουθοῦσι φαίνεται ἄτοπον εἰ τὸ

eléboro, el cauterio, la amputación, es fácil; pero saber cómo deben aplicarse para la salud y a quién y cuándo, es obra de tanto tamaño como ser uno médico.

Por esta misma razón piensan también los hombres que el obrar injustamente es no menos propio del hombre justo que del injusto, porque el justo no sería menos, sino más capaz aún de hacer cada uno de dichos actos injustos, pues podría tener comercio con la mujer de otro o descargar un golpe, así como el valiente podría arrojar su escudo, y volviendo espaldas, echar a correr en esta o en aquella dirección. Pero el acobardarse y el obrar injustamente consiste no en hacer tales cosas (salvo por accidente), sino en hacerlas con tal disposición, así como el curar y el sanar no consisten en cortar o no cortar, en dar una medicina o en no darla, sino en hacerlo de cierto modo.

Las cuestiones de justicia no existen sino entre quienes participan de los bienes absolutos, y que pueden recibir de ellos una parte excesiva o defectuosa. Porque hay algunos para quienes nunca puede haber exceso en el disfrute de ellos, como son por ventura los dioses. Hay otros para quienes ninguna parte de ellos es provechosa, que son los incurablemente malos, a los cuales todos los bienes son nocivos. Y hay otros, en fin, que retiran de ellos provecho hasta cierto punto; y por esto la justicia es algo humano.

X

En seguida debemos hablar de la equidad y de lo equitativo, y de la relación que guardan la equidad con la justicia y lo equitativo con lo justo.

Como resultado de su examen, percíbese que no son cosas absolutamente idénticas, pero tampoco diferentes genéricamente. Porque unas veces alabamos lo equitativo y al varón equitativo a tal punto que por vía de alabanza extendemos el concepto a todas las otras virtudes y llegamos a sustituir el término de bueno por el de equitativo, mostrando lo más equitativo como lo mejor. Pero otras veces, cuando nos atenemos a la lógica de los conceptos, parece absurdo que lo equitativo, si es algo que cae fuera de lo

ἐπιεικὲς παρὰ τὸ δίκαιόν τι ὂν ἐπαινετόν ἐστιν·
ἢ γὰρ τὸ δίκαιον οὐ σπουδαῖον, ἢ τὸ ἐπιεικὲς [οὐ
δίκαιον], εἰ ἄλλο· ἢ εἰ ἄμφω σπουδαῖα, ταὐτόν
2 ἐστιν. ἡ μὲν οὖν ἀπορία σχεδὸν συμβαίνει διὰ
ταῦτα περὶ τὸ ἐπιεικές, ἔχει δ' ἅπαντα τρόπον τινὰ
ὀρθῶς καὶ οὐθὲν ὑπεναντίον ἑαυτοῖς· τό τε γὰρ
ἐπιεικὲς δικαίου τινὸς ὂν βέλτιόν ἐστι δίκαιον,
καὶ οὐχ ὡς ἄλλο τι γένος ὂν βέλτιόν ἐστι τοῦ
δικαίου. ταὐτὸν ἄρα δίκαιον καὶ ἐπιεικές, καὶ
ἀμφοῖν σπουδαίοιν ὄντοιν κρεῖττον τὸ ἐπιεικές.
3 ποιεῖ δὲ τὴν ἀπορίαν ὅτι τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μέν
ἐστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα
4 νομίμου δικαίου. αἴτιον δ' ὅτι ὁ μὲν νόμος
καθόλου πᾶς, περὶ ἐνίων δ' οὐχ οἷόν τε ὀρθῶς
εἰπεῖν καθόλου. ἐν οἷς οὖν ἀνάγκη μὲν εἰπεῖν
καθόλου, μὴ οἷόν τε δὲ ὀρθῶς, τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πλέον
λαμβάνει ὁ νόμος, οὐκ ἀγνοῶν τὸ ἁμαρτανόμενον.
καὶ ἔστιν οὐδὲν ἧττον ὀρθός· τὸ γὰρ ἁμάρτημα
οὐκ ἐν τῷ νόμῳ οὐδ' ἐν τῷ νομοθέτῃ ἀλλ' ἐν τῇ
φύσει τοῦ πράγματός ἐστιν· εὐθὺς γὰρ τοιαύτη
5 ἡ τῶν πρακτῶν ὕλη ἐστίν. ὅταν οὖν λέγῃ μὲν
ὁ νόμος καθόλου, συμβῇ δ' ἐπὶ τούτου παρὰ τὸ
καθόλου, τότε ὀρθῶς ἔχει, ᾗ παραλείπει ὁ νομο-
θέτης καὶ ἥμαρτεν ἁπλῶς εἰπών, ἐπανορθοῦν τὸ
ἐλλειφθέν, ὃ κἂν ὁ νομοθέτης αὐτὸς οὕτως ἂν εἴποι
6 ἐκεῖ παρών, καὶ εἰ ᾔδει, ἐνομοθέτησεν ἄν. διὸ
δίκαιον μέν ἐστι, καὶ βέλτιόν τινος δικαίου, οὐ

justo, pueda ser laudable. O lo justo no es bueno, o lo equitativo no es justo si es diferente; o si ambos son buenos, son lo mismo.

De estas razones, poco más o menos, viene la dificultad en el caso de la equidad. En cierto modo, sin embargo, todas esas expresiones son correctas y no hay en ellas nada contradictorio. Lo equitativo, en efecto, siendo mejor que cierta justicia, es justo; y por otra parte, es mejor que lo justo no porque sea de otro género. Por tanto, lo justo y lo equitativo son lo mismo; y siendo ambos buenos, es, con todo, superior lo equitativo.

Lo que produce la dificultad es que lo equitativo es en verdad justo, pero no según la ley, sino que es un enderezamiento de lo justo legal. La causa de esto está en que toda ley es general, pero tocante a ciertos casos no es posible promulgar correctamente una disposición en general. En los casos, pues, en que de necesidad se ha de hablar en general, por más que no sea posible hacerlo correctamente, la ley toma en consideración lo que más ordinariamente acaece, sin desconocer por ello la posibilidad de error. Y no por ello es menos recta, porque el error no está en la ley ni en el legislador, sino en la naturaleza del hecho concreto, porque tal es, directamente, la materia de las cosas prácticas.

En consecuencia, cuando la ley hablare en general y sucediere algo en una circunstancia fuera de lo general, se procederá rectamente corrigiendo la omisión en aquella parte en que el legislador faltó y erró por haber hablado en términos absolutos, porque si el legislador mismo estuviera ahí presente, así lo habría declarado, y de haberlo sabido, así lo habría legislado.

Por tanto, lo equitativo es justo, y aun es mejor que cierta especie de lo justo, no mejor que lo justo en absoluto, sino mejor

τοῦ ἁπλῶς δὲ ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἁπλῶς ἁμαρτήματος. καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου. τοῦτο γὰρ αἴτιον καὶ τοῦ μὴ πάντα κατὰ νόμον εἶναι, ὅτι περὶ ἐνίων ἀδύνατον θέσθαι νόμον, ὥστε
7 ψηφίσματος δεῖ. τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανών ἐστιν, ὥσπερ καὶ τῆς Λεσβίας οἰκοδομῆς ὁ μολίβδινος κανών· πρὸς γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ λίθου μετακινεῖται καὶ οὐ μένει ὁ κανών, καὶ τὸ ψήφισμα πρὸς τὰ πράγματα. τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ἐπιεικές, καὶ ὅτι δίκαιον, καὶ τινὸς βέλτιον δικαίου, δῆλον. φανερὸν δ' ἐκ τούτου καὶ ὁ ἐπιεικὴς τίς ἐστιν· ὁ γὰρ τῶν τοιούτων προαιρετικὸς καὶ πρακτικός, καὶ ὁ μὴ ἀκριβο- 1138a
δίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον, ἀλλ' ἐλαττωτικὸς καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθόν, ἐπιεικής ἐστι, καὶ ἡ ἕξις αὕτη ἐπιείκεια, δικαιοσύνη τις οὖσα καὶ οὐχ ἑτέρα τις ἕξις.

xi Πότερον δ' ἐνδέχεται ἑαυτὸν ἀδικεῖν ἢ οὔ, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων. τὰ μὲν γάρ ἐστι τῶν δικαίων τὰ κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ὑπὸ τοῦ νόμου τεταγμένα· οἷον οὐ κελεύει ἀποκτιννύναι ἑαυτὸν ὁ νόμος (ἃ δὲ μὴ κελεύει, ἀπαγορεύει)·
2 ἔτι ὅταν παρὰ τὸν νόμον βλάπτῃ (μὴ ἀντιβλάπτων) ἑκών, ἀδικεῖ (ἑκὼν δὲ ὁ εἰδὼς καὶ ὃν καὶ ᾧ)· ὁ δὲ δι' ὀργὴν ἑαυτὸν σφάττων ἑκὼν τοῦτο δρᾷ
3 (παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), ὃ οὐκ ἐᾷ ὁ νόμος. ἀδικεῖ

que el error resultante de los términos absolutos empleados por la ley. Y esta es la naturaleza de lo equitativo: ser una rectificación de la ley en la parte en que ésta es deficiente por su carácter general.

La causa de que no todo pueda determinarse por la ley es que sobre ciertas cosas es imposible establecer una ley, sino que hace falta un decreto. Porque para lo indefinido la regla debe también ser indefinida, como la regla de plomo usada en la arquitectura de Lesbos, regla que se acomoda a la forma de la piedra y no permanece la misma. Pues así también el decreto se acomoda a los hechos.

Está, pues, manifiesto qué es lo equitativo, y que es justo, y mejor que cierta especie de lo justo. Evidente es también, por lo dicho, quién es el hombre equitativo. El que elige y practica actos como los indicados, y que no extrema su justicia hasta lo peor, antes bien amengua su pretensión, por más que tenga la ley en su favor, es equitativo; y la equidad es el hábito descrito, siendo cierta especie de justicia y no un hábito diferente.

XI

Si puede o no cometerse injusticia consigo mismo, es patente por lo que queda dicho. Porque entre los actos justos están los actos conformes con todas las virtudes y prescritos por la ley. Por ejemplo, la ley no autoriza a darse la muerte, y lo que la ley no autoriza, lo prohibe. A más de esto, cuando con violación de la ley uno causa un daño a otro (como no sea para devolver el daño recibido) y lo hace voluntariamente, es reo de injusticia, entendiéndose que el agente voluntario es el que sabe a quién y con qué daña. Mas el que por cólera se da de puñaladas, lo hace voluntariamente y contra la recta razón, lo cual no lo permite la ley; por tanto, comete una injusticia. Pero ¿contra quién? ¿No

ἄρα· ἀλλὰ τίνα; ἢ τὴν πόλιν, αὑτὸν δ' οὔ; ἑκὼν γὰρ πάσχει, ἀδικεῖται δ' οὐθεὶς ἑκών. διὸ καὶ ἡ πόλις ζημιοῖ, καί τις ἀτιμία πρόσεστι τῷ ἑαυτὸν διαφθείραντι ὡς τὴν πόλιν ἀδικοῦντι.
4 ἔτι καθ' ὃ ἄδικος ὁ μόνον ἀδικῶν καὶ μὴ ὅλως φαῦλος, οὐκ ἔστιν ἀδικῆσαι ἑαυτόν. (τοῦτο γὰρ ἄλλο ἐκείνου· ἔστι γάρ πως ὁ ἄδικος οὕτω πονηρὸς ὥσπερ ὁ δειλός, οὐχ ὡς ὅλην ἔχων τὴν πονηρίαν, ὥστ' οὐδὲ κατὰ ταύτην ἀδικεῖ.) ἅμα γὰρ ἂν τῷ αὐτῷ εἴη ἀφῃρῆσθαι καὶ προσκεῖσθαι τὸ αὐτό· τοῦτο δὲ ἀδύνατον, ἀλλ' ἀεὶ ἐν πλείοσιν ἀνάγκη
5 εἶναι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον. ἔτι δὲ ἑκούσιόν τε καὶ ἐκ προαιρέσεως καὶ πρότερον (ὁ γὰρ διότι ἔπαθε, καὶ τὸ αὐτὸ ἀντιποιῶν, οὐ δοκεῖ ἀδικεῖν)· αὐτὸς δ' ἑαυτόν, τὰ αὐτὰ ἅμα καὶ πάσχει καὶ
6 ποιεῖ. ἔτι εἴη ἂν ἑκόντα ἀδικεῖσθαι. πρὸς δὲ τούτοις, ἄνευ τῶν κατὰ μέρος ἀδικημάτων οὐθεὶς ἀδικεῖ, μοιχεύει δ' οὐδεὶς τὴν ἑαυτοῦ οὐδὲ τοιχωρυχεῖ τὸν ἑαυτοῦ τοῖχον οὐδὲ κλέπτει τὰ ἑαυτοῦ. ὅλως δὲ λύεται τὸ ἑαυτὸν ἀδικεῖν κατὰ τὸν διορισμὸν τὸν περὶ τοῦ ἑκουσίως ἀδικεῖσθαι.
7 (Φανερὸν δὲ καὶ ὅτι ἄμφω μὲν φαῦλα, καὶ τὸ ἀδικεῖσθαι καὶ τὸ ἀδικεῖν—τὸ μὲν γὰρ ἔλαττον τὸ δὲ πλέον ἔχειν ἐστὶ τοῦ μέσου καὶ ὥσπερ ὑγιεινὸν μὲν ἐν ἰατρικῇ, εὐεκτικὸν δὲ ἐν γυμναστικῇ—· ἀλλ' ὅμως χεῖρον τὸ ἀδικεῖν· τὸ μὲν γὰρ ἀδικεῖν μετὰ κακίας καὶ φεκτόν, καὶ κακίας ἢ τῆς τελείας καὶ ἁπλῶς ἢ ἐγγύς—οὐ γὰρ ἅπαν τὸ ἑκούσιον μετὰ κακίας—, τὸ δ' ἀδικεῖσθαι ἄνευ κακίας καὶ
8 ἀδικίας. καθ' αὑτὸ μὲν οὖν τὸ ἀδικεῖσθαι ἧττον

diremos que contra la ciudad, y no contra sí mismo? Porque en cuanto a él, voluntariamente padece, y nadie sufre injusticia voluntariamente. Y por esto la ciudad castiga tales hechos, y cierto deshonor acompaña al que se destruye a sí mismo,[11] estimándose que ha cometido una injusticia para con la ciudad.

Además, según lo que se dijo en el sentido de que un hombre es injusto por el solo hecho de obrar injustamente, sin ser por ello totalmente malo, no es posible que se cometa injusticia consigo mismo. (Este caso es diferente del anterior, porque en este sentido el injusto es un perverso, como puede serlo el cobarde, mas sin tener toda la perversidad, de suerte que la acción injusta no manifiesta la maldad en general.) De otro modo, en efecto, resultaría que estaría en poder del mismo individuo quitarse y adjudicarse simultáneamente la misma cosa; lo cual es imposible, puesto que lo justo y lo injusto de necesidad han de darse siempre entre varios. Además, el acto injusto es voluntario y por elección y *primero*, pues no se estima que obre injustamente el que devuelve lo que ha sufrido y porque lo ha sufrido. Pero el que se daña a sí mismo, padece y hace *simultáneamente* las mismas cosas. Además, si un hombre pudiese ser injusto consigo mismo, sucedería que voluntariamente sufriría injusticia. A todo lo cual hay que añadir que sin la comisión de alguna injusticia particular, nadie obra injustamente; pero nadie comete adulterio con su propia mujer, ni allana su morada horadando su propio muro, ni hurta lo suyo.

En general, lo de obrar injustamente consigo mismo queda resuelto por la precisión que hemos dado con respecto a la cuestión de si puede uno recibir injusticia voluntariamente.

Por lo demás, es evidente que son dos cosas malas recibir injusticia y cometer injusticia: lo primero es tener menos, lo segundo más del término medio, que es como la salud en la medicina y la buena disposición en la gimnástica. Con todo, es peor cometer injusticia, porque cometer injusticia trae consigo la maldad y es censurable, bien se trate de la maldad completa y absoluta o de la que se le aproxima, ya que no todo lo voluntario es con maldad. Recibir injusticia, en cambio, no lleva consigo maldad ni injusticia por parte de la víctima. En sí mismo, pues, es menos malo recibir injusticia, aunque nada impide que por accidente

φαῦλον, κατὰ συμβεβηκὸς δ' οὐθὲν κωλύει μεῖζον 1138 b εἶναι κακόν. ἀλλ' οὐδὲν μέλει τῇ τέχνῃ, ἀλλὰ πλευρῖτιν λέγει μείζω νόσον προσπταίσματος, καίτοι γένοιτ' ἄν ποτε θἄτερον κατὰ συμβεβηκός, εἰ προσπταίσαντα διὰ τὸ πεσεῖν συμβαίῃ ὑπὸ τῶν πολεμίων ληφθῆναι καὶ ἀποθανεῖν.)

9 Κατὰ μεταφορὰν δὲ καὶ ὁμοιότητά ἐστιν οὐκ αὐτῷ πρὸς αὑτὸν δίκαιον ἀλλὰ τῶν αὐτοῦ τισίν, οὐ πᾶν δὲ δίκαιον ἀλλὰ τὸ δεσποτικὸν ἢ τὸ οἰκονομικόν. ἐν τούτοις γὰρ τοῖς λόγοις διέστηκε τὸ λόγον ἔχον μέρος τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἄλογον· εἰς ἃ δὴ βλέπουσι καὶ δοκεῖ εἶναι ἀδικία πρὸς αὑτόν, ὅτι [ἐν] τούτοις ἔστι πάσχειν τι παρὰ τὰς ἑαυτῶν ὀρέξεις· ὥσπερ οὖν ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ εἶναι πρὸς ἄλληλα δίκαιόν τι καὶ τούτοις.

10 Περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

pueda ser un mal mayor. Pero esta circunstancia no debe tenerse en cuenta, como no la tiene el arte en su dominio cuando afirma que una pleuresía es dolencia mayor que un tropezón, por más que pueda suceder que éste sea en algún caso mayor por accidente, si acontece que el que tropieza caiga y sea capturado y venga a morir a manos del enemigo.

Por metáfora y por semejanza puede decirse que lo justo existe, si no de uno para consigo mismo, sí para ciertas partes de uno, aunque no lo justo en su pleno sentido, sino lo justo entre el señor y el esclavo o entre el marido y la mujer. Porque estas son las relaciones en que está la parte del alma dotada de razón con respecto a la parte irracional. Considerando estas partes es como puede creerse que hay injusticia consigo mismo, porque en esas partes puede sufrirse algo contra sus propias tendencias, y por ende puede haber en ellas cierta justicia en sus relaciones recíprocas, como la hay entre el gobernante y el gobernado.

Sea, pues, de esta manera nuestra descripción de la justicia y de las otras virtudes morales.

Z

1 Ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι
δεῖ τὸ μέσον αἱρεῖσθαι καὶ μὴ τὴν ὑπερβολὴν
μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος
ὁ ὀρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν.
Ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἕξεσι, καθάπερ
καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἐστί τις σκοπὸς πρὸς ὃν
ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν,
καί τις ἐστὶν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἅς μεταξύ
φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως,
2 οὔσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ἔστι δὲ τὸ μὲν
εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μέν, οὐθὲν δὲ σαφές. καὶ
γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις, περὶ ὅσας ἐστὶν
ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀληθὲς μὲν εἰπεῖν, ὅτι οὔτε
πλείω οὔτε ἐλάττω δεῖ πονεῖν οὐδὲ ῥᾳθυμεῖν,
ἀλλὰ τὰ μέσα καὶ ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος· τοῦτο δὲ
μόνον ἔχων ἄν τις οὐθὲν ἂν εἰδείη πλέον, οἷον
ποῖα δεῖ προσφέρεσθαι πρὸς τὸ σῶμα, εἴ τις εἴπειεν
ὅτι ὅσα ἡ ἰατρικὴ κελεύει καὶ ὡς ὁ ταύτην ἔχων.
3 διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἕξεις μὴ μόνον
ἀληθῶς εἶναι τοῦτ' εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τίς ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος.

4 Τὰς δὴ τῆς ψυχῆς ἀρετὰς διελόμενοι τὰς μὲν

LIBRO VI

I

Puesto que hemos llegado a afirmar antes que es menester escoger el medio, y no el exceso ni el defecto, y que el medio es como lo dicta la recta razón, analicemos este último concepto.

En todos los hábitos de que hemos hablado, así como en los demás, hay cierto fin al cual mira el que se conduce conforme a la razón, para extremar o relajar su esfuerzo; y hay, además, cierta norma de las posiciones intermedias que hemos dicho estar entre el exceso y el defecto y ser conformes a la recta razón.

Mas semejante enunciado, por verdadero que sea, nada tiene de claro. Pues también en las restantes actividades de que puede haber ciencia, es verdadero decir que no hay que afanarse ni reposarse ni más ni menos, sino lo que esté en el medio y conforme a la recta razón. Pero quien sólo tenga esta norma no sabrá más por ello; como no sabrá cuáles medicamentos aplicar a su organismo si se le dice que todos los que ordena el arte médica y el que tal arte posea. Con respecto a los hábitos del alma, es preciso, por tanto, que no sólo sea verdadera la fórmula general, sino que quede definido qué es la recta razón y cuál es su última norma.

Hemos dividido las virtudes del alma al decir que unas son

εἶναι τοῦ ἤθους ἔφαμεν τὰς δὲ τῆς διανοίας. 1139 a
περὶ μὲν οὖν τῶν ἠθικῶν διεληλύθαμεν, περὶ δὲ
τῶν λοιπῶν, περὶ ψυχῆς πρῶτον εἰπόντες, λέγωμεν
5 οὕτως. πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δύ' εἶναι μέρη
τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· νῦν
δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον
διαιρετέον, καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα,
ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων
αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ ᾧ τὰ
ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν
τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκά-
τερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰ-
6 κειότητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς. λεγέσθω δὲ
τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν·
τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν, οὐθεὶς
δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως
ἔχειν, ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστιν ἕν τι μέρος τοῦ
7 λόγον ἔχοντος. ληπτέον ἄρ' ἑκατέρου τούτων
τίς ἡ βελτίστη ἕξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου.
ii ἡ δ' ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον. τρία δ'
ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας,
2 αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ' ἡ αἴσθησις
οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως· δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία
αἴσθησιν μὲν ἔχειν, πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν.—ἔστι
δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ'
ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ
ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις
βουλευτική, δεῖ διὰ ταῦτα τόν τε λόγον ἀληθῆ
εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις
σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ
3 διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια

del carácter y otras de la inteligencia. Asimismo hemos discurrido acerca de las virtudes del carácter o virtudes morales. Hablemos ahora de las restantes del modo que se verá, no sin decir antes unas palabras sobre el alma.

Con antelación hemos dicho que hay dos partes del alma: la dotada de razón y la irracional. En la parte dotada de razón operemos ahora una división de la misma manera. Y demos por sentado que hay dos partes dotadas de razón: una con la cual contemplamos de entre las cosas aquellas cuyos principios no admiten ser de otra manera; otra con la cual contemplamos las que lo admiten. Porque para cosas de género diferente la parte del alma adaptada a cada una de ellas debe también ser de género diferente, ya que el conocimiento tiene lugar en esas partes por razón de cierta semejanza y afinidad de cada una con sus objetos. Llamemos, pues, a una de estas partes científica, y a la otra calculadora, porque deliberar y calcular son aquí lo mismo, pues nadie delibera sobre cosas que no admiten ser de otra manera. Así pues, la parte calculadora es un elemento de la parte del alma dotada de razón.

Tratemos, por ende, de comprender cuál es el hábito mejor para cada una de estas partes, porque él será la virtud de cada una.

II

La virtud de una cosa es relativa a la obra que le es propia. Ahora bien, tres cosas hay en el alma que dirigen la acción y la verdad, a saber: la sensación, el entendimiento y la tendencia o apetito.

De estas cosas, la sensación no es principio de ninguna acción moral. La prueba es que las bestias tienen sensaciones, y sin embargo no participan de la acción moral.

Lo que la afirmación y la negación son en el pensamiento, son en la tendencia la prosecución y la fuga. En consecuencia, siendo la virtud moral un hábito electivo, y la elección un apetito deliberado, es menester, por estos motivos, que la razón sea verdadera y la tendencia recta si es que la elección ha de ser buena y que las mismas cosas ha de aprobar la razón y perseguir la tendencia.

Ahora bien, esta especie de pensamiento y de verdad son de

πρακτική, τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος· τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον, τοῦ δὲ πρακτικοῦ [καὶ] διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ

4 ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.—πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις (ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα), προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος· διὸ οὔτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὔτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἡ προαίρεσις. [εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἤθους οὐκ

5 ἔστιν.]—διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτική· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιη- 1139 b
τικῆς ἄρχει· ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι καὶ τινὸς τὸ ποιητόν. ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου· διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ [ἡ] τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.

6 (Οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐθὲν γεγονός, οἷον οὐθεὶς προαιρεῖται Ἴλιον πεπορθηκέναι· οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι· διὸ ὀρθῶς Ἀγάθων

μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται.
ἀγένητα ποιεῖν ἅσσ' ἂν ᾖ πεπραγμένα.

Ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια

carácter práctico, porque así como en el pensamiento teorético, que no es práctico ni productivo, su estado bueno o malo son la verdad y la falsedad respectivamente (esta es, en efecto, la función de todo lo que es intelectual), así por el contrario, el buen estado de la parte que es práctica e intelectual consiste en la verdad concordante con la recta tendencia. El principio de la acción —hablo de la causa eficiente, de que procede el movimiento, no de la final— es la elección; y el de la elección es el apetito y el raciocinio en vista de un fin. Por esto es por lo que no puede haber elección sin entendimiento y pensamiento, como tampoco sin un hábito moral. La práctica del bien, no menos que de su contrario, no se dan en la esfera práctica sin pensamiento y sin carácter.

El pensamiento, por sí mismo, nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin y que es práctico. Este es también el principio del pensamiento productivo, porque todo el que hace algo lo hace en vista de algún fin, por más que el producto mismo no sea un fin absoluto, sino sólo un fin en una relación particular y de una operación particular. El acto moral, en cambio, es un fin en sí mismo, porque la buena acción es un fin, y a este fin tiende el apetito. Así pues, la elección es inteligencia apetitiva o apetito intelectual, y un principio semejante es el hombre.

Nada de lo que ha sucedido es elegible; por ejemplo, nadie elige el haber saqueado a Troya. La causa de esto es que no puede deliberarse sobre lo pasado, sino sólo sobre lo futuro y contingente, porque lo pasado no puede no haber sucedido. Bien dijo, pues, Agatón:

De esto tan sólo está privado aun Dios:
El hacer que no haya sido lo que una vez fué hecho. [1]

La verdad es, por tanto, obra de las dos partes intelectuales

τὸ ἔργον. καθʼ ἃς οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει
ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν.

iii ʼΑρξάμενοι οὖν ἄνωθεν περὶ αὐτῶν πάλιν
λέγωμεν. ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ
καταφάναι ἢ ἀποφάναι πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα
δʼ ἐστὶ τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς·
ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι.
2 ἐπιστήμη μὲν οὖν τί ἐστιν, ἐντεῦθεν φανερόν, εἰ
δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι καὶ μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς
ὁμοιότησιν. πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπι-
στάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δʼ ἐν-
δεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται,
λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ
τὸ ἐπιστητόν. ἀΐδιον ἄρα, τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης
ὄντα ἁπλῶς πάντα ἀΐδια· τὰ δʼ ἀΐδια ἀγένητα
3 καὶ ἄφθαρτα. ἔτι διδακτὴ πᾶσα ἐπιστήμη δοκεῖ
εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητὸν μαθητόν. ἐκ προγινωσκο-
μένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς
ἀναλυτικοῖς λέγομεν· ἡ μὲν γὰρ διʼ ἐπαγωγῆς,
ἡ δὲ συλλογισμῷ. ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχῆς
ἐστι καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν
καθόλου· εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός,
4 ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα. ἡ μὲν
ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική, καὶ ὅσα
ἄλλα προσδιοριζόμεθα ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς· ὅταν
γάρ πως πιστεύῃ καὶ γνώριμοι αὐτῷ ὦσιν αἱ
ἀρχαί, ἐπίσταται· εἰ γὰρ μὴ μᾶλλον τοῦ συμ-

del alma; y los hábitos que mejor califican a cada una de ellas para alcanzar la verdad, serán para ambas sus virtudes.

III

Comenzando, pues, como de nuevo, tratemos desde su origen de estas virtudes.

Sean en número de cinco las virtudes por las cuales, afirmando o negando, el alma alcanza la verdad, a saber: arte, ciencia, prudencia, sabiduría, intuición. Por la conjetura y la opinión, en cambio, es posible incurrir en error.

Qué sea la ciencia —si hemos de emplear el término en su sentido exacto, sin dejarnos llevar por semejanzas— se hará patente de lo que va a seguir. Todos damos por supuesto que lo que sabemos con ciencia no admite ser de otra manera, porque las cosas que admiten ser de otra manera, cuando están fuera de nuestra vista, no nos permiten saber si son o no son. Así, lo que es objeto de ciencia existe de necesidad. Y por esta razón es eterno, porque todas las cosas que son por necesidad absoluta son eternas, y las cosas eternas son inengendrables e incorruptibles.

A más de esto, toda ciencia es capaz, a lo que se cree, de ser enseñada, y todo lo que es objeto de ciencia puede ser aprendido. Toda enseñanza, por su lado, parte de conocimientos previos (según decimos en los Analíticos), [2] enseñando unas veces por inducción, otras por silogismo. La inducción es el punto de partida aun para el conocimiento de lo universal, mientras que el silogismo procede de proposiciones universales. Hay principios de los cuales procede el silogismo, pero que no pueden probarse por silogismo, sino que tienen que serlo por inducción.

En conclusión, la ciencia es un hábito demostrativo, con todos los demás caracteres definitorios que le atribuimos en los Analíticos. [3] Cuando quiera que alguno tiene una convicción de cualquier modo y le son conocidos los principios, sabe con ciencia; pero si los principios no le son mejor conocidos que la conclusión, sólo por

περάσματος, κατὰ συμβεβηκὸς ἕξει τὴν ἐπιστήμην. περὶ μὲν οὖν ἐπιστήμης διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

iv Τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ 1140a
2 ποιητὸν καὶ πρακτόν, ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις (πιστεύομεν δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις)· ὥστε καὶ ἡ μετὰ λόγου ἕξις πρακτικὴ ἕτερόν ἐστι τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἕξεως. [διὸ] οὐδὲ περιέχονται ὑπ' ἀλλήλων· οὔτε γὰρ ἡ πρᾶξις ποίησις οὔτε ἡ ποίησις πρᾶξίς
3 ἐστιν. ἐπεὶ δ' ἡ οἰκοδομικὴ τέχνη τίς ἐστι καὶ ὅπερ ἕξις τις μετὰ λόγου ποιητική, καὶ οὐδεμία οὔτε τέχνη ἐστὶν ἥτις οὐ μετὰ λόγου ποιητικὴ ἕξις ἐστίν, οὔτε τοιαύτη ἣ οὐ τέχνη, ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική.
4 ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν, καὶ τὸ τεχνάζειν [καὶ] θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ· οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἡ τέχνη ἐστίν, οὔτε τῶν κατὰ φύσιν· ἐν αὐτοῖς γὰρ ἔχουσι ταῦτα
5 τὴν ἀρχήν. ἐπεὶ δὲ ποίησις καὶ πρᾶξις ἕτερον, ἀνάγκη τὴν τέχνην ποιήσεως ἀλλ' οὐ πράξεως εἶναι. καὶ τρόπον τινὰ περὶ τὰ αὐτά ἐστιν ἡ τύχη καὶ ἡ τέχνη, καθάπερ καὶ Ἀγάθων φησὶ

τέχνη τύχην ἔστερξε καὶ τύχη τέχνην.

6 ἡ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστιν, ἡ δ' ἀτεχνία τοὐναντίον μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητικὴ ἕξις.

accidente tendrá la ciencia. Sea, pues, de este modo nuestra explicación en lo tocante a la ciencia.

IV

De las cosas que pueden ser de otra manera, unas son del dominio del hacer, otras del obrar. El hacer y el obrar son cosas diferentes, y sobre ellas hemos expresado nuestra opinión en nuestros escritos en circulación. [4] Así, el hábito práctico acompañado de razón es distinto del hábito productivo acompañado de razón. Por lo cual no se contienen recíprocamente, pues ni el obrar es hacer ni el hacer obrar.

Puesto que la arquitectura es un arte, y es además esencialmente un hábito productivo acompañado de razón,.y no hay arte alguna que no sea un hábito productivo acompañado de razón, ni hábito alguno de esta especie que no sea un arte, resulta que son lo mismo el arte y el hábito productivo acompañado de razón verdadera.

Todo arte tiene por objeto traer algo a la existencia, es decir, que procura por medios técnicos y consideraciones teóricas que venga a ser alguna de las cosas que admiten tanto ser como no ser, y cuyo principio está en el que produce y no en lo producido. No hay arte de las cosas que son o vienen a ser por necesidad, ni de las que son o llegan a ser por naturaleza, puesto que todas ellas tienen en sí mismas su principio.

Desde el momento que el hacer y el obrar son cosas distintas, es forzoso que el arte se refiera al hacer y no al obrar. Y en cierto sentido son relativos a los mismos objetos el azar y el arte, como dice Agatón:

El arte es amigo del azar, y el azar lo es del arte. [5]

El arte es, de consiguiente, según lo que queda dicho, cierto hábito productivo acompañado de razón verdadera. Su contrario, la inhabilidad artística, es un hábito productivo acompañado de

περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν.

V Περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν ἢ πρὸς ἰσχύν,
2 ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. σημεῖον δ' ὅτι καὶ τοὺς περί τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται (ὧν μή ἐστι τέχνη)· ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βου-
3 λευτικός. βουλεύεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πρᾶξαι· ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετ' ἀποδείξεως, ὧν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μή ἐστιν ἀπόδειξις (πάντα γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν), καὶ οὐκ ἔστι βουλεύσασθαι περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη, οὐδὲ τέχνη· ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' ὅτι ἄλλο
4 τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως· τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος· τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος. λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακ-
5 τικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά. διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιούτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὑτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιούτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς.

razón falsa. Uno y otro se refieren a lo que admite ser de otra manera.

V

Con relación a la prudencia, podremos comprenderla considerando cuáles son las personas que llamamos prudentes.

Lo propio del prudente parece ser el poder deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él, no parcialmente, como cuáles son buenas para la salud o el vigor corporal, sino cuáles lo son para el bien vivir en general.

La prueba de ello es que llamamos prudentes con relación a alguna cosa a los que calculan bien lo conveniente a cierto fin que no es objeto del arte. Y así, podría decirse en general que el prudente es el que sabe deliberar.

Ahora bien, nadie delibera sobre cosas que no pueden ser de otra manera, ni sobre las que no puede él mismo hacer. De consiguiente, toda vez que la ciencia va acompañada de demostración, y que no hay demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (puesto que todo en ellas puede ser de otra manera), y que, en fin, no es posible deliberar sobre las cosas que son necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte. No ciencia, porque lo que es materia del obrar puede ser de otra manera; no arte, porque son de género distinto el obrar y el hacer. Y lo son porque en tanto que el hacer tiene otro fin distinto de la misma operación, el obrar no lo tiene, ya que la misma buena acción es su fin. No queda, pues, sino que la prudencia sea un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre.

Por esta razón diputamos prudentes a Pericles y a sus semejantes, porque pueden percibir las cosas buenas para ellos y para los hombres; y juzgamos que tales individuos son capaces de dirigir familias y ciudades.

(ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σῴζουσαν τὴν φρόνησιν.
6 σῴζει δὲ τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν· οὐ γὰρ ἅπασαν ὑπόληψιν διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρόν, οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει ἢ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτόν. αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτά· τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἕνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἱρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν· ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς.) ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ, περὶ
7 τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν. ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἐστὶν ἀρετή, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν· καὶ ἐν μὲν τέχνῃ ὁ ἑκὼν ἁμαρτάνων αἱρετώτερος, περὶ δὲ φρόνησιν ἧττον, ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἀρετάς.
8 δῆλον οὖν ὅτι ἀρετή τίς ἐστι καὶ οὐ τέχνη. δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ· ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἕξις μετὰ λόγου μόνον· σημεῖον δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἕξεώς ἐστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.

vi 'Επεὶ δ' ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πάσης ἐπιστήμης (μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη), τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις· τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν, αἱ
δὲ τυγχάνουσιν οὖσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως 1141 a

De aquí que en el nombre de la templanza signifiquemos que ella salvaguarda la prudencia, [6] porque es la templanza la que salva los juicios prácticos de la prudencia. El placer y la pena, en efecto, no corrompen ni deforman todos los juicios (como el de que el triángulo tiene o no tiene sus ángulos iguales a dos rectos) sino sólo los juicios concernientes a la acción moral. Porque los principios de los actos son el fin por el cual se ejecutan los actos; y al que está estragado por el placer o la pena no le aparece inmediatamente el principio, ni percibe que por motivo del principio y por causa de él debe preferir y obrar en todas circunstancias. El vicio es, de esta suerte, corruptor del principio.

Así, la prudencia es necesariamente un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, con relación a los bienes humanos.

Más aún, así como hay una perfección del arte, no hay una perfección de la prudencia; y en el arte, además, es preferible el que yerra voluntariamente, al paso que en la prudencia es peor, así como en las virtudes. Es, por tanto, evidente que la prudencia es una virtud y no un arte.

Siendo dos las partes del alma dotadas de razón, la prudencia podría ser la virtud de una de ellas, a saber, de la que es apta para opinar, ya que la opinión versa sobre lo que puede ser de otra manera, como también la prudencia. Sin embargo, la prudencia no es sólo un hábito acompañado de razón, y la prueba de ello es que puede haber olvido de un hábito semejante, mientras que de la prudencia no lo hay.

VI

Puesto que la ciencia es aprehensión de las cosas universales y necesarias, y puesto que hay principios de las conclusiones demostrables y de toda ciencia, ya que la ciencia va acompañada de razón, resulta que del principio de lo que es objeto de la ciencia no puede haber ni ciencia, ni arte, ni prudencia, porque lo que es objeto de la ciencia es demostrable, mientras que el arte y la prudencia conciernen a cosas que pueden ser de otra manera. Ni

ἔχειν. οὐδὲ δὴ σοφία τούτων ἐστίν· τοῦ γὰρ
2 σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξίν ἐστιν. εἰ δὴ
οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ
τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἢ καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν,
ἐπιστήμη καὶ φρόνησίς ἐστι καὶ σοφία καὶ νοῦς,
τούτων δὲ τῶν τριῶν μηθὲν ἐνδέχεται εἶναι
(λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν),
λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.

vii Τὴν δὲ σοφίαν ἔν τε ταῖς τέχναις τοῖς ἀκρι-
βεστάτοις τὰς τέχνας ἀποδίδομεν, οἷον Φειδίαν
λιθουργὸν σοφὸν καὶ Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν,
ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐθὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν
2 σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν· εἶναι δέ τινας
σοφοὺς οἰόμεθα ὅλως, οὐ κατὰ μέρος οὐδ᾽ ἄλλο
τι σοφούς, ὥσπερ Ὅμηρός φησιν ἐν τῷ Μαργίτῃ

τὸν δ᾽ οὔτ᾽ ἄρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὔτ᾽ ἀροτῆρα
οὔτ᾽ ἄλλως τι σοφόν.

ὥστε δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν
3 εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ
τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀλη-
θεύειν. ὥστ᾽ εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη,
ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.
ἄτοπον γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν
σπουδαιοτάτην οἴεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον
4 τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπός ἐστιν. εἰ δ᾽ ὑγιεινὸν
μὲν καὶ ἀγαθὸν ἕτερον ἀνθρώποις καὶ ἰχθύσι, τὸ
δὲ λευκὸν καὶ εὐθὺ ταὐτὸν ἀεί, καὶ τὸ σοφὸν
ταὐτὸν πάντες ἂν εἴποιεν, φρόνιμον δὲ ἕτερον·
τὸ γὰρ ‹τὸ› περὶ αὑτὰ ἕκαστα [τὸ] εὖ θεωροῦν

tampoco puede haber sabiduría de tales principios, pues lo propio del sabio es poder dar demostración de ciertas cosas.

En consecuencia, si los hábitos por los que alcanzamos la verdad y jamás incurrimos en error, bien sea acerca de las cosas invariables o aun de las variables, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la intuición, y si ninguno de los tres primeros puede alcanzar el conocimiento de los principios (entendiendo por los tres la prudencia, la ciencia y la sabiduría), no queda sino que la intuición sea el hábito de los principios.

VII

La sabiduría en las artes la atribuimos a los más consumados en cada arte, llamando, por ejemplo, a Fidias un sabio escultor y a Policleto un sabio estatuario, no significando aquí otra cosa por sabiduría sino la excelencia artística. A algunos, con todo, los diputamos sabios en general, no parcialmente ni en algún otro aspecto especial, como lo dice Homero en el Margites: [7]

No hicieron de él los dioses un experto en cavar ni en arar la tierra,
Ni sabio en otra cosa distinta.

Así, es claro que el más riguroso saber entre todos es la sabiduría. Es preciso, por tanto, que el sabio conozca no sólo las conclusiones de los principios, sino también que alcance la verdad acerca de los principios. De suerte, pues, que la sabiduría será a la par intuición y ciencia, como si fuese la ciencia de las cosas más altas y cabeza de todo saber.

Sería absurdo pensar que la ciencia política o la prudencia moral sean el conocimiento más valioso, puesto que el hombre no es lo más excelente de cuanto hay en el universo. Así como lo sano y lo bueno son diferentes para los hombres y los peces, y en cambio lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, así también todos dirán que lo sabio es lo mismo, mientras que lo prudente es diverso, porque en cada género de seres se predica lo prudente del que sabe mirar bien las cosas que le conciernen, y es a éste a quien ellas

φησὶν εἶναι φρόνιμον, καὶ τούτῳ ἐπιτρέψει αὐτά· διὸ καὶ τῶν θηρίων ἔνια φρόνιμά φασιν εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὑτῶν βίον ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοητικήν. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἂν εἴη ἡ σοφία καὶ ἡ πολιτικὴ ἡ αὐτή· εἰ γὰρ τὴν περὶ τὰ ὠφέλιμα τὰ αὑτοῖς ἐροῦσι σοφίαν, πολλαὶ ἔσονται σοφίαι· οὐ γὰρ μία περὶ τὸ ἁπάντων ἀγαθὸν τῶν ζῴων, ἀλλ' ἑτέρα περὶ ἕκαστον, εἰ μὴ καὶ ἰατρικὴ μία περὶ πάντων τῶν ὄντων. εἰ δ' ὅτι βέλτιστον ἄνθρωπος τῶν ἄλλων ζῴων, οὐδὲν διαφέρει· καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα 1141 b
τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος
5 συνέστηκεν. ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μέν, φρονίμους δ' οὔ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέρονθ' ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα
6 δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν. ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα, καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλεύσασθαι. τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναί φαμεν, τὸ εὖ βουλεύεσθαι· βουλεύεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὅσων μὴ τέλος τί ἐστι, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν· ὁ δ' ἁπλῶς εὔβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπῳ τῶν
7 πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν. οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ

podrían confiarse. Y por esto dícese de ciertas bestias que son prudentes, como de aquéllas que muestran poseer una facultad de prever las cosas que atañen a su vida.

Es manifiesto, además, que no son lo mismo la sabiduría y la ciencia política, ya que si hubiera de llamarse sabiduría al saber de las cosas provechosas a cada uno, habría entonces muchas sabidurías. Una sola no podría aplicarse a lo que es bueno para todos los vivientes, sino que habría de ser diferente para cada especie, no de otro modo que la medicina no es tampoco una para todos los seres. Ni hace al caso el argumento de que el hombre es el más perfecto de todos los vivientes, porque hay otras cosas muy más divinas por su naturaleza que el hombre, siendo las más visibles de entre ellas los cuerpos que integran el sistema celeste.

De lo que queda dicho resulta claro que la sabiduría es ciencia e intuición de las cosas más ilustres por naturaleza. Y así, de Anaxágoras y Tales y de sus semejantes se dice que son sabios y no prudentes, pues les vemos ignorantes de las cosas que les son provechosas, reconociéndose, en cambio, que saben de cosas superiores y maravillosas y arduas y divinas, bien que sean inútiles, puesto que no son los bienes humanos lo que ellos buscan.

La prudencia, al contrario, tiene por objeto las cosas humanas y sobre las cuales puede deliberarse. Y por esto decimos que la obra más propia del prudente es deliberar bien; pero nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser de otro modo ni que a ningún fin conducen, fin que sea, además, un bien obtenido por la acción. El hombre de buen consejo, absolutamente hablando, es el que, ajustándose a los cálculos de la razón, acierta con lo mejor de lo que puede ser realizado por el hombre.

La prudencia no es tampoco sólo de lo universal, sino que debe conocer las circunstancias particulares, porque se ordena a la

καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ
δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα. διὸ καὶ ἔνιοι
οὐκ εἰδότες ἑτέρων εἰδότων πρακτικώτεροι· εἰ
γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα εὔπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά,
ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ, οὐ ποιήσει ὑγίειαν, ἀλλ'
ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια [κοῦφα καὶ] ὑγιεινὰ ποιήσει
μᾶλλον· καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι. ἡ δὲ
φρόνησις πρακτική· ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην
μᾶλλον. εἴη δ' ἄν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεκ-
τονική.

viii Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ
2 μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς. τῆς
δὲ περὶ πόλιν ἡ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ [φρόνησις]
νομοθετική, ἡ δὲ ὡς <περὶ> τὰ καθ' ἕκαστα τὸ
κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτική· αὕτη δὲ πρακτικὴ
καὶ βουλευτική (τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ
ἔσχατον), διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνους λέ-
γουσιν, μόνοι γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ
3 χειροτέχναι. δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστ' εἶναι
ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα· καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν
ὄνομα, φρόνησις, ἐκείνων δὲ ἡ μὲν οἰκονομία, ἡ
δὲ νομοθεσία, ἡ δὲ πολιτική, καὶ ταύτης ἡ μὲν
4 βουλευτικὴ ἡ δὲ δικαστική. εἶδος μὲν οὖν τι ἂν
εἴη [γνώσεως] τὸ τὸ αὑτοῦ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχει δια-
φορὰν πολλήν, καὶ δοκεῖ ὁ τὸ περὶ αὑτὸν εἰδὼς 1142 a
καὶ διατρίβων φρόνιμος εἶναι, οἱ δὲ πολιτικοὶ
πολυπράγμονες· διὸ Εὐριπίδης

πῶς δ' ἂν φρονοίην, ᾧ παρῆν ἀπραγμόνως
ἐν τοῖσι πολλοῖς ἠριθμημένον στρατοῦ
ἴσον μετασχεῖν;
τοὺς γὰρ περισσοὺς καί τι πράσσοντας πλέον.

acción, y la acción se refiere a las cosas particulares. Por ello es por lo que algunos que no saben son más prácticos que los que saben. Si alguien supiese que las carnes ligeras son de fácil digestión y saludables, pero ignorase cuáles son las ligeras, no produciría la salud, sino que más bien la produciría el que supiese que la carne de las aves es saludable. La prudencia, por tanto, es práctica; así que es preciso poseerla en lo general y en lo particular, y más bien en esto último. Aquí también, empero, debe haber una disciplina arquitectónica.

VIII

La ciencia política y la prudencia son el mismo hábito, pero su esencia no es la misma. De la prudencia que se aplica a la ciudad, una, considerada como arquitectónica, es la prudencia legisladora; la otra, que concierne a los casos particulares, recibe el nombre común, y es la prudencia política. Esta es práctica y deliberativa, porque el decreto es como lo último que debe hacerse en el gobierno. Por esto sólo los que descienden a la práctica se dice que gobiernan, porque sólo ellos ejecutan acciones, como los operarios en una industria.

La prudencia es comúnmente entendida para denotar especialmente la que se aplica al individuo y a uno solo; y es ésta la que usurpa el nombre general de prudencia. Pero en aquellos otros casos se llama o bien economía doméstica, o bien legislación, o bien política, la cual es o deliberativa o judiciaria. No hay duda que una de las formas del saber prudencial es conocer cada uno lo que atañe a sí mismo; pero es una forma que difiere mucho de las otras. En concepto de prudente está el que sabe lo que le atañe y se afana en ello; pero de los políticos se cree que son unos entrometidos en todo, por lo cual dice Eurípides:

¿Fué prudente lo que hice, cuando me fué posible,
Contado entre la multitud del ejército, compartir en el ocio
La fortuna común?
En cuanto a los que aspiran muy alto y hacen mucho ...[8]

ζητοῦσι γὰρ τὸ αὑτοῖς ἀγαθόν, καὶ οἴονται τοῦτο
δεῖν πράττειν. ἐκ ταύτης οὖν τῆς δόξης ἐλήλυθε
τὸ τούτους φρονίμους εἶναι. καίτοι ἴσως οὐκ
ἔστι τὸ αὑτοῦ εὖ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πο-
λιτείας. ἔτι δὲ τὰ αὑτοῦ πῶς δεῖ διοικεῖν,
ἄδηλον καὶ σκεπτέον.
5 Σημεῖον δ' ἐστὶ τοῦ εἰρημένου καὶ διότι γεω-
μετρικοὶ μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται
καὶ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα, φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ
γίνεσθαι. αἴτιον δ' ὅτι καὶ τῶν καθ' ἕκαστά
ἐστιν ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας,
νέος δ' ἔμπειρος οὐκ ἔστιν· πλῆθος γὰρ χρόνου
6 ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν. (ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἄν τις
σκέψαιτο, διὰ τί δὴ μαθηματικὸς μὲν παῖς γένοιτ'
ἄν, σοφὸς δ' ἢ φυσικὸς οὔ. ἢ ὅτι τὰ μὲν δι'
ἀφαιρέσεώς ἐστιν, τῶν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας·
καὶ τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι ἀλλὰ λέγουσιν,
7 τῶν δὲ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἄδηλον;)—ἔτι ἡ ἁμαρτία
ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλεύσασθαι ἢ περι
τὸ καθ' ἕκαστον· ἢ γὰρ ὅτι πάντα τὰ βαρύσταθμα
ὕδατα φαῦλα, ἢ ὅτι τοδὶ βαρύσταθμον.
8 Ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν·
τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ
9 πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ
μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ
τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις,
οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ
ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται
γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις,
ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος.

Buscan las gentes su propio bien, pensando que es esto lo que debe hacerse. Y de esta opinión ha procedido que se tenga por prudentes a quienes sólo persiguen su propio interés. Quizá, empero, no sea posible asegurar uno su propio bien sin interesarse en el bien de la familia y en el bien de la república. Porque es incierto y debe considerarse en compañía de otros el modo como cada uno haya de administrar sus intereses.

La prueba de lo que hemos dicho está en el hecho de que los jóvenes llegan a ser geómetras y matemáticos y sabios en estas materias; pero no hay uno, al parecer, que sea prudente. La causa de esto es que la prudencia versa sobre los hechos particulares, que no llegan a conocerse sino por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, porque el mucho tiempo es el que causa la experiencia.

Podría también plantearse la cuestión de por qué el adolescente puede hacerse matemático, pero no metafísico ni filósofo natural. ¿No será porque las matemáticas son por abstracción, mientras que, en los otros casos, los principios vienen de la experiencia? ¿No es verdad que en aquellas disciplinas los jóvenes no tienen opinión formada, sino que repiten lo que oyen, en tanto que la esencia de los objetos matemáticos es para ellos suficientemente clara?

Por otra parte, en la deliberación puede haber error ya sobre lo general, ya sobre lo particular, al afirmar, por ejemplo, que todas las aguas pesadas son malas o que ésta es pesada.

Que la prudencia no es la ciencia, es patente. La prudencia es de lo último, como queda dicho, pues el obrar se refiere a lo último.

La prudencia se opone también a la intuición. La intuición es de los límites, de los cuales ya no puede darse razón, mientras que la prudencia es de lo último, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible. Esta percepción, con todo, no es la de cada sentido en especial, sino otra análoga a la que nos hace percibir sensiblemente en matemáticas que esta última figura es un triángulo, pues también aquí hay que detenerse. Esta última percepción, no obstante, tiene más de tal que la prudencia, la cual es una percepción de otro género.

ix Δεῖ δὲ λαβεῖν καὶ περὶ εὐβουλίας τί ἐστι,
πότερον ἐπιστήμη τις ἢ δόξα ἢ εὐστοχία, ἢ ἄλλο
2 τι γένος. ἐπιστήμη μὲν δὴ οὐχ ἔστιν· οὐ γὰρ 1142 b
ζητοῦσι περὶ ὧν ἴσασιν, ἡ δ' εὐβουλία βουλή τις,
ὁ δὲ βουλευόμενος ζητεῖ καὶ λογίζεται. τὸ ζητεῖν
δὲ καὶ τὸ βουλεύεσθαι διαφέρει· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι
ζητεῖν τι ἐστίν. ἀλλὰ μὴν οὐδ' εὐστοχία· ἄνευ
τε γὰρ λόγου καὶ ταχύ τι ἡ εὐστοχία, βουλεύονται
δὲ πολὺν χρόνον, καὶ φασὶ πράττειν μὲν δεῖν
ταχὺ τὰ βουλευθέντα, βουλεύεσθαι δὲ βραδέως.
3 ἔτι ἡ ἀγχίνοια ἕτερον καὶ ἡ εὐβουλία· ἔστι δ'
εὐστοχία τις ἡ ἀγχίνοια. οὐδὲ δὴ δόξα ἡ εὐβουλία
οὐδεμία. ἀλλ' ἐπεὶ ὁ μὲν κακῶς βουλευόμενος
ἁμαρτάνει, ὁ δ' εὖ ὀρθῶς βουλεύεται, δῆλον ὅτι
ὀρθότης τις ἡ εὐβουλία ἐστίν, οὔτ' ἐπιστήμης δὲ
οὔτε δόξης· ἐπιστήμης μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὀρθότης
(οὐδὲ γὰρ ἁμαρτία), δόξης δ' ὀρθότης ἀλήθεια· ἅμα
δὲ καὶ ὥρισται ἤδη πᾶν οὗ δόξα ἐστίν· [ἀλλὰ
μὴν οὐδ' ἄνευ λόγου ἡ εὐβουλία. διανοίας ἄρα
λείπεται· αὕτη γὰρ οὔπω φάσις·] καὶ γὰρ ἡ
δόξα οὐ ζήτησις ἀλλὰ φάσις τις ἤδη, ὁ δὲ βου-
λευόμενος, ἐάν τε εὖ ἐάν τε κακῶς βουλεύηται,
4 ζητεῖ τι καὶ λογίζεται. ἀλλ' ὀρθότης τίς ἐστιν
ἡ εὐβουλία βουλῆς. [διὸ ἡ βουλὴ ζητητέα πρῶ-
τον τί καὶ περὶ τί.] ἐπεὶ δ' ἡ ὀρθότης πλεοναχῶς,
δῆλον ὅτι οὐ πᾶσα· ὁ γὰρ ἀκρατὴς καὶ ὁ φαῦλος ὃ
προτίθεται δεῖν ἐκ τοῦ λογισμοῦ τεύξεται, ὥστε
ὀρθῶς ἔσται βεβουλευμένος, κακὸν δὲ μέγα
εἰληφώς· δοκεῖ δ' ἀγαθόν τι εἶναι τὸ εὖ βεβου-

IX

Preciso es también comprender la naturaleza del buen consejo, a saber, si es alguna ciencia u opinión o una conjetura feliz o alguna cosa de otro género.

Ciencia seguramente que no es, puesto que los hombres no investigan lo que saben, en tanto que el buen consejo es una forma de deliberación, y el que delibera investiga y calcula. Investigar y deliberar, empero, difieren entre sí, siendo la deliberación una forma especial de la investigación.

Pero tampoco es una conjetura feliz, puesto que ésta es algo sin raciocinio y veloz, mientras que los que deliberan lo hacen por mucho tiempo; y hay un dicho según el cual si hay que ejecutar rápidamente lo deliberado, por otro lado hay que deliberar lentamente.

La vivacidad de espíritu es también cosa distinta del buen consejo, siendo aquélla una especie de acierto feliz.

El buen consejo no es tampoco ninguna opinión. Pero puesto que el que delibera mal se equivoca, mientras que el que delibera bien procede correctamente, es claro que el buen consejo es una especie de rectitud, sólo que no una rectitud de la ciencia ni de la opinión. De la ciencia no hay rectitud, como tampoco error; de la opinión la rectitud es la verdad. Y al mismo tiempo todo lo que es objeto de opinión está ya determinado.

Sin embargo, como el buen consejo no va sin el ejercicio de la razón, no queda sino que sea la rectitud del pensamiento que discurre, y que no es aún, por ello mismo, una afirmación. La opinión, por su parte, no es una investigación, sino que supone ya cierta afirmación, mientras que el que delibera, sea que delibere bien o mal, investiga algo y lo calcula. En suma, el buen consejo es una especie de rectitud de la deliberación. Así, hay que inquirir ante todo qué es la deliberación y cuál es su objeto.

Puesto que la rectitud se entiende en muchos sentidos, es claro que no cualquier rectitud es buen consejo. El incontinente y el malo podrán alcanzar con el razonamiento el resultado que como debido se propongan; de modo que habrán deliberado correctamente, pero habrán obtenido de hecho un gran mal, mientras que el buen consejo parece ser cierto bien. Por tanto, el buen consejo es aquella rectitud de la deliberación que es capaz de alcanzar un bien.

λεῦσθαι. ἡ ἄρα τοιαύτη ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία,
5 ἡ ἀγαθοῦ τευκτική. ἀλλ' ἔστι καὶ τούτου ψευδεῖ
συλλογισμῷ τυχεῖν, καὶ ὃ μὲν δεῖ ποιῆσαι τυχεῖν,
δι' οὗ δ' οὔ, ἀλλὰ ψευδῆ τὸν μέσον ὅρον εἶναι·
ὥστ' οὐδ' αὕτη πω εὐβουλία, καθ' ἣν οὗ δεῖ μὲν
6 τυγχάνει, οὐ μέντοι δι' οὗ ἔδει. ἔτι ἔστι πολὺν
χρόνον βουλευόμενον τυχεῖν, τὸν δὲ ταχύ. οὐκοῦν
οὐδ' ἐκείνη πω εὐβουλία, ἀλλ' ὀρθότης ἡ κατὰ
7 τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὗ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε. ἔτι ἔστι
καὶ ἁπλῶς εὖ βεβουλεῦσθαι καὶ πρός τι τέλος. ἡ
μὲν δὴ ἁπλῶς ἡ πρὸς τὸ τέλος τὸ ἁπλῶς κατ-
ορθοῦσα, τὶς δὲ ἡ πρός τι τέλος. εἰ δὴ τῶν φρο-
νίμων τὸ εὖ βεβουλεῦσθαι, ἡ εὐβουλία εἴη ἂν
ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ
ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψίς ἐστιν.
X Ἔστι δὲ καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ εὐσυνεσία, καθ'
ἃς λέγομεν συνετοὺς καὶ εὐσυνέτους, οὔθ' ὅλως 1143 a
τὸ αὐτὸ ἐπιστήμῃ (ἢ δόξῃ—πάντες γὰρ ἂν ἦσαν
συνετοί) οὔτε τις μία τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν,
οἷον ἰατρικὴ περὶ ὑγιεινῶν ἢ γεωμετρία περὶ
2 μεγέθη· οὔτε γὰρ περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων καὶ ἀκινήτων
ἡ σύνεσίς ἐστιν οὔτε περὶ τῶν γιγνομένων ὁτουοῦν,
ἀλλὰ περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλεύσαιτο.
διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῇ φρονήσει ἐστίν, οὐκ ἔστι
δὲ ταὐτὸ σύνεσις καὶ φρόνησις· ἡ μὲν γὰρ φρόνησις
ἐπιτακτική ἐστιν (τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ
τέλος αὐτῆς ἐστίν), ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον.
(ταὐτὸ γὰρ σύνεσις καὶ εὐσυνεσία καὶ συνετοὶ
3 καὶ εὐσύνετοι.) ἔστι δὴ οὔτε τὸ ἔχειν τὴν
φρόνησιν οὔτε τὸ λαμβάνειν ἡ σύνεσις, ἀλλ'

Pero también es posible obtener un bien con un falso silogismo, y llegar a lo que es preciso hacer, pero no por el procedimiento debido, sino empleando un término medio falso, de suerte que no es aún el buen consejo el acuerdo por el cual se obtiene lo que debe obtenerse, mas no por el medio debido.

A más de esto, puede uno llegar al resultado debido después de haber deliberado largo tiempo, y que otro llegue a lo mismo rápidamente. Y así, en el primer caso no tenemos aún el buen consejo, que es ciertamente la rectitud del pensar con respecto a lo provechoso, pero una rectitud que se refiere tanto al fin, como al modo y al tiempo.

Puede, además, tenerse buen consejo ya sea en general o con relación a un fin particular. El buen consejo en general es el que nos endereza hacia el fin en general, y el que lo es en particular hacia un fin particular.

Si, por tanto, el deliberar bien es propio de los prudentes, el buen consejo será en conclusión la rectitud del pensar con respecto a lo que es conveniente para cierto fin cuya aprehensión verdadera es la prudencia.

X

Hay además la comprensión y la penetración o perfecta comprensión, por las cuales llamamos a ciertos hombres comprensivos y penetrantes. No son estas cualidades lo mismo que la ciencia en general ni lo mismo que la opinión, pues si así fuese, todos serían comprensivos. Ni tampoco alguna de las ciencias en particular, como la medicina, que se refiere a la salud, o la geometría a las magnitudes. La comprensión, en efecto, no se refiere a las cosas eternas e inmóviles, ni a todas las sujetas a generación indistintamente, sino a aquéllas sobre las que se puede estar perplejo y deliberar. Se ocupa, pues, de los mismos objetos que la prudencia; pero, con todo, no son lo mismo comprensión y prudencia. La prudencia es imperativa, pues su fin consiste en determinar lo que debe o no hacerse, mientras que la comprensión se limita a apreciar. (La comprensión la tomamos aquí como sinónima de penetración, y lo que decimos de los comprensivos se entiende también de los penetrantes.)

La comprensión no consiste tampoco en poseer o alcanzar la prudencia. Pero así como al aprender se le llama comprender

ὥσπερ τὸ μανθάνειν λέγεται ξυνιέναι ὅταν χρῆ-
ται τῇ ἐπιστήμῃ, οὕτως ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ
ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησίς
ἐστιν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς (τὸ
4 γὰρ εὖ τῷ καλῶς ταὐτόν). καὶ ἐντεῦθεν ἐλήλυθε
τοὔνομα ἡ σύνεσις, καθ' ἣν εὐσύνετοι, ἐκ τῆς ἐν
τῷ μανθάνειν· λέγομεν γὰρ τὸ μανθάνειν συνιέναι
πολλάκις.

xi Ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν εὐγνώμονας
καὶ ἔχειν φαμὲν ‹συγ›γνώμην, ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς
ἐστὶ κρίσις ὀρθή. σημεῖον δέ· τὸν γὰρ ἐπιεικῆ
μάλιστά φαμεν εἶναι συγγνωμονικόν, καὶ ἐπιεικὲς
τὸ ἔχειν περὶ ἔνια συγγνώμην· ἡ δὲ συγγνώμη
γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή· ὀρθὴ δ'
ἡ τοῦ ἀληθοῦς.

2 Εἰσὶ δὲ πᾶσαι αἱ ἕξεις εὐλόγως εἰς ταὐτὸ
τείνουσαι· λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ
φρόνησιν καὶ νοῦν ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἐπιφέροντες
γνώμην ἔχειν καὶ νοῦν ἤδη, καὶ φρονίμους καὶ
συνετούς. πᾶσαι γὰρ αἱ δυνάμεις αὗται τῶν
ἐσχάτων εἰσὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον, καὶ ἐν μὲν
τῷ κριτικὸς εἶναι περὶ ὧν ὁ φρόνιμος, συνετὸς
καὶ εὐγνώμων ἢ συγγνώμων· τὰ γὰρ ἐπιεικῆ
κοινὰ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων ἐστὶν ἐν τῷ πρὸς
3 ἄλλον, ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων
ἅπαντα τὰ πρακτά (καὶ γὰρ τὸν φρόνιμον δεῖ γι-
νώσκειν αὐτά), καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ γνώμη περὶ
4 τὰ πρακτά, ταῦτα δ' ἔσχατα. καὶ ὁ νοῦς τῶν
ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων
ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος· 1143 b
καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων

cuando podemos ya servirnos de la ciencia, de la misma manera la comprensión se aplica al ejercicio de la opinión al apreciar aquellas cosas a que se refiere la prudencia cuando las oímos de otro — es decir, juzgar rectamente, porque el recto juicio es lo mismo que la buena comprensión. Y de hecho la comprensión (según la cual llamamos a algunos penetrantes o de perfecta comprensión) ha derivado su nombre de la acepción que tiene en el aprendizaje científico, ya que a menudo al aprender lo llamamos comprender.

XI

La cualidad que podríamos llamar consideración, atendiendo a la cual decimos de ciertos hombres que son considerados y que muestran tener indulgencia, no es otra cosa que el recto juicio de lo equitativo. La prueba es que del hombre equitativo decimos ser más que todos indulgente, y la equidad la entendemos como la indulgencia en ciertas circunstancias. La indulgencia, por ende, es una correcta consideración que discierne lo equitativo; correcta, se entiende, con relación a la verdad.

Ahora bien, todos estos hábitos tienden, como es razonable pensar, a lo mismo. Cuando atribuimos a ciertas personas consideración, comprensión, prudencia e intuición, empleamos estos términos en la creencia de que los mismos que tienen consideración e intuición bien ejercitadas, son asimismo prudentes y comprensivos. Todas estas facultades, en efecto, se refieren a las últimas determinaciones de los actos y a los casos particulares. Cuando un individuo sabe juzgar en asuntos en que debe hacerlo el prudente, muéstrase comprensivo y considerado o indulgente, como quiera que las acciones equitativas son comunes a todos los hombres de bien en sus relaciones con terceros. Por otra parte, todo lo que es del orden de la acción pertenece a lo particular y a lo último (todo lo cual es menester que el prudente lo conozca). Ahora bien, la comprensión y la consideración se refieren también a las cosas por hacer, que son las últimas. Y la intuición asimismo concierne a lo último en ambas direcciones, pues así los términos primeros como los postreros se perciben por intuición y no por discurso de razón: y así como la intuición teorética aprehende los términos inmutables y primeros en las demostraciones, así también la intuición

ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν
5 δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα, καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδείς,
6 γνώμην δ' ἔχειν καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν. σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἥδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης. [διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς· ἐκ τούτων γὰρ αἱ ἀποδείξεις καὶ περὶ τούτων.] ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἧττον τῶν ἀποδείξεων· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσιν ὀρθῶς.
7 τί μὲν οὖν ἐστὶν ἡ φρόνησις καὶ ἡ σοφία, καὶ περὶ τίνα ἑκατέρα τυγχάνει οὖσα, καὶ ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἑκατέρα, εἴρηται.

xii Διαπορήσειε δ' ἄν τις περὶ αὐτῶν τί χρήσιμοί εἰσιν. ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐδὲν θεωρεῖ ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος (οὐδεμιᾶς γάρ ἐστι γενέσεως), ἡ δὲ φρόνησις τοῦτο μὲν ἔχει, ἀλλὰ τίνος ἕνεκα δεῖ αὐτῆς; εἴπερ ἡ μὲν φρόνησίς ἐστιν περὶ τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἀνθρώπῳ, ταῦτα δ' ἐστὶν ἃ τοῦ ἀγαθοῦ ἐστιν ἀνδρὸς πράττειν, οὐδὲν δὲ πρακτικώτεροι τῷ εἰδέναι αὐτά ἐσμεν, εἴπερ ἕξεις αἱ ἀρεταί εἰσιν, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινὰ οὐδὲ τὰ εὐεκτικά, ὅσα μὴ τῷ ποιεῖν ἀλλὰ τῷ ἀπὸ τῆς ἕξεως εἶναι λέγεται· οὐθὲν γὰρ πρακτι-

práctica aprehende en los razonamientos del obrar el término último y contingente que es aquí la premisa menor. Porque los hechos particulares son aquí los principios para alcanzar el fin, como también allá de lo particular se llega a lo universal, siendo, por tanto, menester que se tenga percepción de los hechos particulares, que es precisamente la intuición.

Por todo esto se cree que todas estas facultades son un don natural, ya que si nadie es naturalmente sabio, sí en cambio parecen tener los hombres naturalmente consideración y comprensión e intuición. La prueba es que creemos que tales facultades acompañan a ciertas edades de la vida, es decir que tal edad lleva consigo intuición y consideración, como si la naturaleza fuese la causa de ello.

(De aquí que la intuición sea a la vez principio y fin, porque estas cosas son a la vez el origen y el objeto de las demostraciones.).

Por todo esto debemos atender a los dichos y opiniones indemostrables de los hombres de experiencia y de los ancianos o prudentes no menos que a las proposiciones demostrables, porque como tienen ojos de experiencia, ven correctamente.

Queda dicho, por tanto, lo que son la prudencia y la sabiduría, y los objetos a que una y otra se aplican, así como que cada una es la virtud de una parte distinta del alma.

XII

Preguntará alguno por ventura para qué son útiles estos hábitos. Porque la sabiduría no contempla cosa alguna de las que hacen feliz al hombre, dado que no concierne al orden del devenir. La prudencia sí que tiene este mérito; mas ¿para qué habemos menester de ella? Pues si la prudencia recae sobre lo que es justo y bello y bueno para el hombre, cosas todas cuya ejecución es propia del varón esforzado, no por saberlas estaremos más dispuestos a la acción, si es verdad que las virtudes son hábitos. No de otro modo acontece con el conocimiento de lo que es saludable y vigoroso cuando estos términos significan no lo que produce la salud y el vigor, sino el resultado de tales disposiciones, pues no por tener el arte de la medicina o de la gimnasia seremos más aptos para

κώτεροι τῷ ἔχειν τὴν ἰατρικὴν καὶ γυμναστικήν
2 ἐσμεν. εἰ δὲ μὴ τούτων χάριν χρήσιμον ῥητέον
ἀλλὰ τοῦ γίνεσθαι, τοῖς οὖσι σπουδαίοις οὐθὲν
ἂν εἴη χρήσιμος, ἔτι δ' οὐδὲ τοῖς μὴ [ἔχ]ουσιν·
οὐθὲν γὰρ διοίσει αὐτοὺς ἔχειν ἢ ἄλλοις ἔχουσι
πείθεσθαι, ἱκανῶς τ' ἔχοι ἂν ἡμῖν ὥσπερ καὶ περὶ
τὴν ὑγίειαν· βουλόμενοι γὰρ ὑγιαίνειν ὅμως οὐ
3 μανθάνομεν ἰατρικήν. πρὸς δὲ τούτοις ἄτοπον
ἂν εἶναι δόξειεν, εἰ χείρων τῆς σοφίας οὖσα
κυριωτέρα αὐτῆς ἔσται· ἡ γὰρ ποιοῦσα ἄρχει
καὶ ἐπιτάττει περὶ ἕκαστον. περὶ δὴ τούτων
λεκτέον· νῦν μὲν γὰρ ἠπόρηται περὶ αὐτῶν μόνον.
4 πρῶτον μὲν οὖν λέγωμεν ὅτι καθ' αὑτὰς ἀναγ-
καῖον αἱρετὰς αὐτὰς εἶναι, ἀρετάς γ' οὔσας
ἑκατέραν ἑκατέρου τοῦ μορίου, καὶ εἰ μὴ ποιοῦσι
5 μηδὲν μηδετέρα αὐτῶν. ἔπειτα καὶ ποιοῦσι μέν,
οὐχ ὡς ἰατρικὴ δὲ ὑγίειαν, ἀλλ' ὡς ἡ ὑγίεια,
οὕτως ἡ σοφία εὐδαιμονίαν· μέρος γὰρ οὖσα τῆς
ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχεσθαι ποιεῖ καὶ τῷ ἐνεργεῖν
6 εὐδαίμονα. ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν
φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ
τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς
τοῦτον. (τοῦ δὲ τετάρτου μορίου τῆς ψυχῆς
οὐκ ἔστιν ἀρετὴ τοιαύτη, τοῦ θρεπτικοῦ· οὐθὲν
7 γὰρ ἐπ' αὐτῷ πράττειν ἢ μὴ πράττειν.) περὶ δὲ
τοῦ μηθὲν εἶναι πρακτικωτέρους διὰ τὴν φρόνησιν
τῶν καλῶν καὶ δικαίων, μικρὸν ἄνωθεν ἀρκτέον,
λαβόντας ἀρχὴν ταύτην. ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ
δίκαια λέγομεν πράττοντάς τινας οὔπω δικαίους
εἶναι (οἷον τοὺς τὰ ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένα

obrar saludablemente. Y si, de otra parte, hemos de decir que la prudencia es útil no para conocer las virtudes, sino para hacernos virtuosos, aun así la prudencia no será de ninguna utilidad a los que son virtuosos, como tampoco a los que no lo son. Ninguna diferencia habrá a este resepcto entre los que tengan prudencia y los que, sin tenerla, se dejen conducir por los que la tienen; debiendo bastarnos obrar en esto como obramos en lo tocante a la salud, en lo cual, aunque deseamos estar sanos, no por eso estudiamos medicina. A todo lo cual añadiríase el absurdo de que la prudencia, siendo inferior a la sabiduría, tuviese señorío sobre ella, desde el momento que la facultad que produce una cosa gobierna y manda sobre esa cosa. Estas son las cuestiones que debemos discutir, ya que hasta ahora apenas hemos planteado las dificultades.

Digamos en primer lugar que la prudencia y la sabiduría son necesariamente apetecibles por sí mismas, siendo como son virtudes de las dos partes del alma racional, cada una de la suya, y esto aun en el caso de que ninguna de ellas produjera efecto alguno. Pero es que, además, lo producen, aunque no a la manera que el arte de la medicina produce la salud, sino en el sentido en que la salud misma es causa de una actividad saludable. Pues así también la sabiduría produce la felicidad, porque siendo una parte de la virtud total, hace al hombre dichoso por su hábito y por su acto.

Asimismo, la obra del hombre se consuma adecuadamente sólo en conformidad con la prudencia y la virtud moral, porque la virtud propone el fin recto y la prudencia los medios conducentes. (De la cuarta parte del alma, de la parte nutritiva, no hay virtud semejante, pues no depende de ella en absoluto obrar o no obrar.)

En cuanto a que por la prudencia no estemos más dispuestos a la práctica del bien y la justicia, hay que empezar de un poco más arriba, tomando lo siguiente como punto de partida. Así como decimos que algunos que ejecutan actos justos no son aún por ello justos, como los que ejecutan las prescripciones legales, pero

ποιοῦντας ἢ ἄκοντας ἢ δι' ἄγνοιαν ἢ δι' ἕτερόν τι καὶ μὴ δι' αὐτά, καίτοι πράττουσί γε ἃ δεῖ καὶ ὅσα χρὴ τὸν σπουδαῖον), οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἔστι τὸ πὼς ἔχοντα πράττειν ἕκαστα ὥστ' εἶναι ἀγαθόν, λέγω δ' οἷον διὰ προαίρεσιν καὶ αὐτῶν
8 ἕνεκα τῶν πραττομένων. τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή, τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἕνεκα πέφυκε πράττεσθαι <πράττειν> οὐκ ἔστι τῆς ἀρετῆς ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως. λεκτέον δ' ἐπι-
9 στήσασι σαφέστερον περὶ αὐτῶν. ἔστι δή τις δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα· αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτοῦ. ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ᾖ καλός, ἐπαινετή ἐστιν, ἂν δὲ φαῦλος, πανουργία· διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ <τοὺς> πανούργους
10 φαμὲν εἶναι. ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. ἡ δ' ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς, ὡς εἴρηταί τε καὶ ἔστι δῆλον· οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον (ὁτιδήποτε ὄν· ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν)· τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς. ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν.

xiii Σκεπτέον δὴ πάλιν καὶ περὶ ἀρετῆς· καὶ γὰρ ἡ 1144 b
ἀρετὴ παραπλησίως ἔχει ὡς ἡ φρόνησις πρὸς τὴν δεινότητα· οὐ ταὐτὸ μέν, ὅμοιον δέ· οὕτω καὶ ἡ

a pesar suyo o por ignorancia o por algún otro motivo y no por ellas mismas, por más que hagan de hecho lo que se debe y lo que debe hacer el hombre virtuoso, así también, para ser virtuoso, debe uno, a lo que parece, practicar cada acto con cierta disposición, es decir, como resultado de una elección y por motivo de los actos mismos. Ahora bien, la virtud es ciertamente causa de la recta elección; pero en cuanto a las cosas que deben naturalmente hacerse en vista de la elección, esto ya no pertenece a la virtud, sino a otra facultad. Debemos, pues, detenernos en este punto para darlo a entender más claramente.

Existe cierta facultad que se designa como habilidad, y cuya condición es la de poder llevar a la práctica todos los medios conducentes al fin establecido, y de este modo alcanzarlo. Si fuere bueno el fin, laudable será la habilidad: si malo, será bellaquería: y así, tanto de los prudentes como de los mañosos decimos que son hábiles. Ahora bien, la prudencia no es esta facultad, pero no se da sin esta facultad. Y en este ojo del alma no puede sin virtud nacer el hábito de prudencia, según se ha dicho ya y es manifiesto. Porque los silogismos prácticos tienen su premisa mayor de esta manera: "Puesto que tal es el fin y el bien supremo . . ." (cualquiera que sea, ya que para el argumento podemos tomar el que nos ocurra). Mas el bien supremo no aparece bueno sino al hombre bueno, pues la maldad trastorna el juicio y hace incurrir en error en lo tocante a los principios de la acción. Claro está, por ende, que es cosa imposible ser uno prudente sin ser bueno.

XIII

Hemos de considerar, por tanto, una vez más la virtud, porque el caso de la virtud es muy semejante al de la prudencia en relación con la habilidad. Pues así como estas cualidades, sin ser idénticas, son parecidas, así también la virtud natural con respecto a la que lo es en estricto sentido.

φυσικὴ ἀρετὴ πρὸς τὴν κυρίαν. πᾶσι γὰρ δοκεῖ
ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δί-
καιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἔχομεν
εὐθὺς ἐκ γενετῆς· ἀλλ' ὅμως ζητοῦμεν ἕτερόν
τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον
ὑπάρχειν· καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ
ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται
οὖσαι. πλὴν τοσοῦτον ἔοικεν ὁρᾶσθαι, ὅτι ὥσπερ
σώματι ἰσχυρῷ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει
σφάλλεσθαι ἰσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω
2 καὶ ἐνταῦθα· ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν
διαφέρει, ἡ δ' ἕξις ὁμοία οὖσα τότ' ἔσται κυρίως
ἀρετή. ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο
ἐστὶν εἴδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ
τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστί, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ'
ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ
3 φρονήσεως. διόπερ τινές φασι πάσας τὰς ἀρετὰς
φρονήσεις εἶναι, καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς
ἐζήτει τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις
ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ'
4 οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν. σημεῖον δέ·
καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὁρίζωνται τὴν ἀρετήν,
προστιθέασι, τὴν ἕξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἅ ἐστι,
τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν
φρόνησιν. ἐοίκασι δὴ μαντεύεσθαί πως ἅπαντες
ὅτι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀρετή ἐστιν, ἡ κατὰ τὴν
5 φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι· οὐ γὰρ
μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ
ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν· ὀρθὸς δὲ λόγος
περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν. Σωκράτης
μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας

Es opinión común la de que cada tipo de carácter está de algún modo en nosotros por naturaleza; y así somos justos y temperantes y valientes y tenemos las demás disposiciones directamente por nacimiento. Mas con todo ello, procuramos otra cosa, que es el bien propiamente tal, y que aquellas virtudes congénitas vengan a pertenecernos de otra manera. Porque en los niños y en las bestias se encuentran también los hábitos naturales; pero sin inteligencia son manifiestamente dañinos. En todo caso, puede observarse que así como a un hombre de ponderosa constitución, que se mueve sin ver, le acontece resbalar pesadamente por no tener vista, otro tanto pasa en la esfera moral. Mas si un hombre de buen natural alcanzare inteligencia, habrá diferencia en su acción; y el hábito, permaneciendo semejante, será entonces virtud propiamente tal. Por tanto, así como para la facultad de opinar hay dos formas que la determinan: la habilidad y la prudencia, así también en la parte moral hay dos formas: una, la virtud natural, otra, la virtud propiamente dicha, y esta última no se alcanza sin prudencia.

Esta es la razón por la cual afirman algunos que todas las virtudes son especies de la prudencia; y así Sócrates en parte indagaba con acierto y en parte erraba. En pensar que todas las virtudes son partes de la prudencia, erraba; pero al decir que no se dan sin prudencia, estaba en lo justo. Y la prueba está en que aun hoy día todos cuantos definen la virtud, al decir que es un hábito y cuál es su objeto, añaden que es un hábito conforme a la recta razón; ahora bien, la recta razón es la que se conforma a la prudencia. Todos, pues, parecen adivinar de algún modo que la virtud es un hábito de esta naturaleza, a saber, regulado por la prudencia.

Es preciso, con todo, ampliar un poco este concepto. Porque no es meramente la disposición que se ajusta a la recta razón, sino la que implica la presencia de la recta razón, la que es virtud; y la prudencia es la recta razón en estas materias. En suma, Sócrates pensaba que las virtudes son razones o conceptos, teniéndolas a

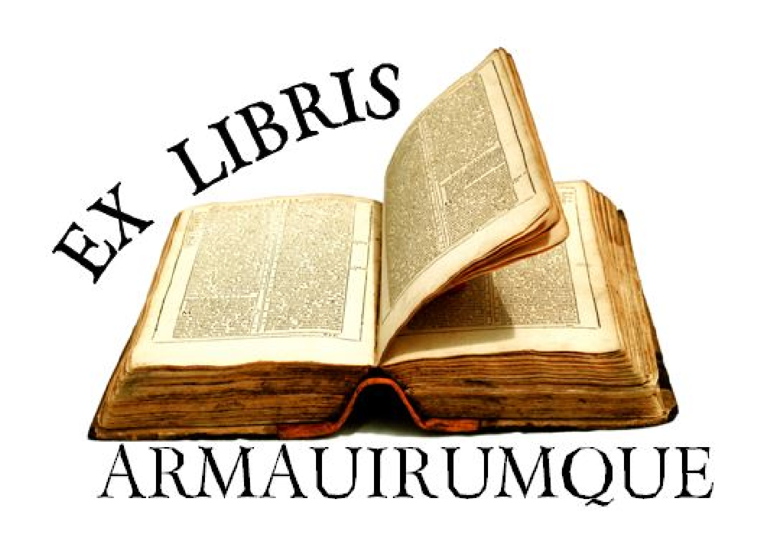
6 γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου. δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. (ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτῃ λύοιτ' ἄν, ᾧ διαλεχθείη τις ἂν ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταί, οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς εὐφυέστατος πρὸς ἁπάσας, ὥστε τὴν μὲν ἤδη τὴν δ' οὔπω εἰληφὼς ἔσται. τοῦτο γὰρ κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται, καθ' ἃς δὲ ἁπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπ-
7 αρχούσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν.) δῆλον δή, κἂν εἰ μὴ πρακτικὴ ἦν, ὅτι ἔδει ἂν αὐτῆς διὰ τὸ τοῦ μορίου ἀρετὴν εἶναι, καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.
8 ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρία γ' ἐστὶ τῆς σοφίας οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου, ὥσπερ οὐδὲ τῆς ὑγιείας ἡ ἰατρική· οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνῃ. ἔτι ὅμοιον κἂν εἴ τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει.

todas por formas del conocimiento científico, mientras que nosotros pensamos que toda virtud es un hábito acompañado de razón.

Es patente por lo dicho que no es posible ser hombre de bien, en el sentido más propio, sin prudencia, ni prudente tampoco sin virtud moral. Y por esto mismo quedaría resuelto el argumento por el cual se pretendiese demostrar que las virtudes están separadas entre sí. Puede admitirse que en lo que hace a las virtudes naturales, el mismo individuo no esté naturalmente bien dotado con relación a todas, de suerte que pueda haber adquirido una cuando aún no ha alcanzado otra. Pero en lo que hace a las virtudes por las cuales un hombre es llamado simplemente bueno, esto no es posible, puesto que al estar presente la prudencia, que es una, estarán presentes al mismo tiempo las demás virtudes.

Es manifiesto asimismo que aunque la prudencia no influyese en la conducta, habríamos menester de ella por ser la virtud de una parte del alma; y lo es también que no habrá elección recta sin prudencia ni sin virtud, porque ésta propone el fin, y aquélla pone por obra los medios conducentes al fin.

La prudencia, sin embargo, no tiene señorío sobre la sabiduría ni sobre la parte superior del alma, como tampoco la medicina es superior a la salud. El arte médica, en efecto, no se sirve de la salud, sino que considera cómo se alcanzará; y sus preceptos, por tanto, no van enderezados a la salud misma, aunque los da por causa de ella. Sería tanto como decir que la política manda sobre los dioses, porque ordena sobre todo cuanto ha de hacerse en la ciudad.



H

1 Μετὰ δὲ ταῦτα λεκτέον, ἄλλην ποιησαμένους ἀρχήν, ὅτι τῶν περὶ τὰ ἤθη φευκτῶν τρία ἐστὶν εἴδη, κακία ἀκρασία θηριότης. τὰ δ' ἐναντία τοῖς μὲν δυσὶ δῆλα, τὸ μὲν γὰρ ἀρετὴν τὸ δ' ἐγκράτειαν καλοῦμεν· πρὸς δὲ τὴν θηριότητα μάλιστ' ἂν ἁρμόττοι λέγειν τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετήν, ἡρωϊκήν τινα καὶ θείαν, ὥσπερ Ὅμηρος περὶ ‹τοῦ› Ἕκτορος πεποίηκε λέγοντα τὸν Πρίαμον, ὅτι σφόδρα ἦν ἀγαθός,

οὐδὲ ἐῴκει
ἀνδρός γε θνητοῦ πάις ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο.

2 ὥστ' εἰ, καθάπερ φασίν, ἐξ ἀνθρώπων γίνονται θεοὶ δι' ἀρετῆς ὑπερβολήν, τοιαύτη τις ἂν εἴη δῆλον ὅτι ἡ τῇ θηριώδει ἀντιτιθεμένη ἕξις· καὶ γὰρ ὥσπερ οὐδὲ θηρίου ἐστὶ κακία οὐδ' ἀρετή, οὕτως οὐδὲ θεοῦ, ἀλλ' ἡ μὲν τιμιώτερον ἀρετῆς, 3 ἡ δ' ἕτερόν τι γένος κακίας. ἐπεὶ δὲ σπάνιον καὶ τὸ θεῖον ἄνδρα εἶναι, καθάπερ οἱ Λάκωνες εἰώθασι προσαγορεύειν, ὅταν ἀγασθῶσι σφόδρα του (σεῖος ἀνήρ φασιν), οὕτω καὶ ὁ θηριώδης ἐν τοῖς ἀνθρώποις σπάνιος· μάλιστα δ' ἐν τοῖς βαρβάροις ἐστίν, γίνεται δ' ἔνια καὶ διὰ νόσους

LIBRO VII

I

Tras de esto, dando principio a otra materia, habemos de proseguir diciendo que tres formas de conducta moral deben evitarse: el vicio, la incontinencia y la bestialidad o brutalidad.

Las formas contrarias de las dos primeras son patentes: una es la que llamamos virtud; la otra continencia. La que se opone a la brutalidad convendría propiamente llamarla una virtud sobrehumana, heroica y divina, como la que expresó Homero al hacer hablar a Príamo con respecto al varón por extremo esforzado que fué Héctor:

No parecía
Ser hijo de varón mortal, sino de un dios. [1]

De este modo, si, como se dice, los hombres se transforman en dioses por exceso de virtud, es claro que tal hábito sería el que podría oponerse a la brutalidad. Porque así como en la bestia no hay vicio ni virtud, tampoco en el dios, sino que la disposición moral en éste es algo más excelente que la virtud, y en aquélla, a su vez, un vicio de otro género. Y así como es raro encontrar un varón divino, como acostumbran calificarlo los lacedemonios cuando admiran vehementemente a alguno —es, dicen, varón divino—, así también la brutalidad es rara entre los hombres. Encuéntrase sobre todo entre los bárbaros. En ciertos casos, sin embargo, se produce como consecuencia de enfermedades y deformaciones. Y

καὶ πηρώσεις. καὶ τοὺς διὰ κακίαν δὲ τῶν
ἀνθρώπων ὑπερβάλλοντας οὕτως ἐπιδυσφημοῦμεν.
4 ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς τοιαύτης διαθέσεως ὕστερον
ποιητέον τινὰ μνείαν, περὶ δὲ κακίας εἴρηται
πρότερον· περὶ δὲ ἀκρασίας καὶ μαλακίας καὶ
τρυφῆς λεκτέον, καὶ περὶ ἐγκρατείας καὶ καρ-
τερίας· οὔτε γὰρ ὡς περὶ τῶν αὐτῶν ἕξεων τῇ 1145 b
ἀρετῇ καὶ τῇ μοχθηρίᾳ ἑκατέρας αὐτῶν ὑπο-
5 ληπτέον, οὔθ' ὡς ἕτερον γένος. δεῖ δ', ὥσπερ
ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον
διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα
τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ
πλεῖστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηταί τε τὰ
δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον
ἂν εἴη ἱκανῶς.

6 Δοκεῖ δὴ ἥ τε ἐγκράτεια καὶ καρτερία τῶν
σπουδαίων καὶ [τῶν] ἐπαινετῶν εἶναι, ἡ δ'
ἀκρασία τε καὶ μαλακία τῶν φαύλων τε καὶ
ψεκτῶν.—καὶ ὁ αὐτὸς ἐγκρατὴς καὶ ἐμμενετικὸς
τῷ λογισμῷ, καὶ ἀκρατὴς καὶ ἐκστατικὸς τοῦ
λογισμοῦ.—καὶ ὁ μὲν ἀκρατὴς εἰδὼς ὅτι φαῦλα
πράττει διὰ πάθος, ὁ δ' ἐγκρατὴς εἰδὼς ὅτι
φαῦλαι αἱ ἐπιθυμίαι οὐκ ἀκολουθεῖν διὰ τὸν
λόγον.—καὶ τὸν σώφρονα μὲν ἐγκρατῆ καὶ καρ-
τερικόν, τὸν δὲ τοιοῦτον οἱ μὲν πάντα σώφρονα
οἱ δ' οὔ, καὶ τὸν ἀκόλαστον ἀκρατῆ καὶ τὸν
ἀκρατῆ ἀκόλαστον συγκεχυμένως, οἱ δ' ἑτέρους
7 εἶναί φασιν.—τὸν δὲ φρόνιμον ὁτὲ μὲν οὔ φασιν
ἐνδέχεσθαι εἶναι ἀκρατῆ, ὁτὲ δ' ἐνίους φρονίμους
ὄντας καὶ δεινοὺς ἀκρατεῖς εἶναι.—ἔτι ἀκρατεῖς

también infamamos con nombre de bestiales a los hombres que por su maldad se exceden en el vicio.

De esta disposición bestial, sin embargo, ya haremos más tarde alguna mención; del vicio hemos hablado anteriormente. Por ahora hablemos de la incontinencia, de la molicie o afeminamiento y de la lujuria, así como de la continencia y de la firmeza perseverante. Ni hay que suponer que estas dos clases de disposiciones sean cada una idénticas a la virtud y la maldad, pero tampoco que sean de género distinto.

Es menester, por tanto, así como en otros casos lo hemos realizado, establecer los hechos tal como aparecen, y comenzando por plantear la problemática, mostrar lo más posible todas las opiniones más recibidas acerca de estas pasiones; y si no todas, la mayor parte y las más autorizadas. Si las dificultades pueden resolverse, y quedan en pie las opiniones más aceptadas, la demostración habrá sido suficiente.

Es, pues, opinión común la de que la continencia y la perseverancia se cuentan entre las cosas buenas y laudables, así como la incontinencia y la molicie, por lo contrario, entre las malas y vituperables. Admítese, además, que el hombre continente es también el que se atiene al dictamen de la razón, y que el incontinente, por su parte, es también el que se aparta de dicho dictamen. Admítese asimismo que el incontinente obra por pasión cosas que sabe malas, y que el continente, sabiendo que son malos sus deseos, se rehusa a seguirlos por respeto al principio racional. Piénsase comúnmente que el temperante es también continente y perseverante; pero al continente unos lo creen siempre temperante y otros no; unos confunden al desenfrenado con el incontinente y al incontinente con el desenfrenado indiscriminadamente, en tanto que otros dicen que son diferentes. Del prudente se dice unas veces que no es posible que sea incontinente; pero otras que hay algunos prudentes y sagaces que son también incontinentes. Dícese, en

λέγονται καὶ θυμοῦ καὶ τιμῆς καὶ κέρδους. τὰ
μὲν οὖν λεγόμενα ταῦτ' ἐστίν.
ii 'Απορήσειε δ' ἄν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς
ἀκρατεύεταί τις. ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὔ φασί
τινες οἷόν τε εἶναι· δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης,
ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ 'περιέλ-
κειν' αὐτὴν 'ὥσπερ ἀνδράποδον.' Σωκράτης μὲν
γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης
ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν
2 παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν. οὗτος μὲν
οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς,
καὶ δέον ζητεῖν περὶ τὸ πάθος, εἰ δι' ἄγνοιαν,
τίς ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας· ὅτι γὰρ οὐκ
οἴεταί γε ὁ ἀκρατευόμενος πρὶν ἐν τῷ πάθει
3 γενέσθαι, φανερόν.—εἰσὶ δέ τινες οἳ τὰ μὲν συγ-
χωροῦσι τὰ δ' οὔ· τὸ μὲν γὰρ ἐπιστήμης μηθὲν
εἶναι κρεῖττον ὁμολογοῦσι, τὸ δὲ μηθένα πράττειν
παρὰ τὸ δόξαν βέλτιον οὐχ ὁμολογοῦσι, καὶ διὰ
τοῦτο τὸν ἀκρατῆ φασὶν οὐκ ἐπιστήμην ἔχοντα
4 κρατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀλλὰ δόξαν. ἀλλὰ
μὴν εἴγε δόξα καὶ μὴ ἐπιστήμη, μηδ' ἰσχυρὰ
ὑπόληψις ἡ ἀντιτείνουσα ἀλλ' ἠρεμαία, καθάπερ
ἐν τοῖς διστάζουσι, συγγνώμη τῷ μὴ μένειν ἐν
αὐταῖς πρὸς ἐπιθυμίας ἰσχυράς· τῇ δὲ μοχθηρίᾳ
οὐ συγγνώμη, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδενὶ τῶν ψεκτῶν.
5 —φρονήσεως ἄρα ἀντιτεινούσης; αὕτη γὰρ ἰσχυ-
ρότατον. ἀλλ' ἄτοπον· ἔσται γὰρ ὁ αὐτὸς ἅμα

fin, de los incontinentes que lo son aun con respecto a la cólera, al honor y a la ganancia. Tales son, pues, las cosas que se dicen.

II

Viniendo a las dificultades, podría preguntarse cómo el hombre que juzga rectamente puede conducirse con incontinencia. No es posible, dicen algunos, que se comporte así el hombre dotado de conocimiento moral. Cosa sorprendente sería, como pensaba Sócrates, [2] que algún otro principio domine el conocimiento existente en el sujeto y que lo arrastre en torno de sí como a un esclavo. Sócrates combatía en absoluto esta idea, sosteniendo por su parte que la incontinencia no existe, ya que nadie a sabiendas puede apartarse en su conducta de lo mejor, sino por ignorancia.

Esta teoría, sin embargo, está manifiestamente en desacuerdo con los hechos patentes. Y aun dado que la incontinencia fuese causada por la ignorancia, sería preciso indagar, con respecto a dicho estado, cuál es el modo especial como sobreviene dicha ignorancia, pues es evidente que el incontinente no pensaba así antes de caer en la pasión.

Algunos hay que convienen en ciertos puntos de la teoría socrática y en otros no. Reconocen que nada es más poderoso que el conocimiento, pero no reconocen que no pueda nadie obrar contra lo que le parece mejor, y por esto afirman que no tiene conocimiento, sino opinión, el que está dominado por los placeres. Pero entonces, si es la opinión y no el conocimiento, si no es una convicción fuerte, sino débil, la que resiste (como acontece a los que están en duda), deberíamos ser indulgentes con quien no puede permanecer en sus convicciones contra apetitos poderosos, mientras que para la maldad no debe haber indulgencia, como tampoco para ninguna de las otras cosas censurables. ¿Diremos entonces que es la prudencia cuya resistencia es vencida, no obstante ser ella en extremo fuerte? Pero esto es absurdo, puesto que en tal caso el mismo hombre será simultáneamente prudente

φρόνιμος καὶ ἀκρατής, φήσειε δ' οὐδ' ἂν εἷς
φρονίμου εἶναι τὸ πράττειν ἑκόντα τὰ φαυλότατα.
πρὸς δὲ τούτοις δέδεικται πρότερον ὅτι πρακτικός
τε ὁ φρόνιμος (τῶν γὰρ ἐσχάτων τις) καὶ τὰς
6 ἄλλας ἔχων ἀρετάς.—ἔτι εἰ μὲν ἐν τῷ ἐπιθυμίας
ἔχειν ἰσχυρὰς καὶ φαύλας ὁ ἐγκρατής, οὐκ ἔσται
ὁ σώφρων ἐγκρατὴς οὐδ' ὁ ἐγκρατὴς σώφρων·
οὔτε γὰρ τὸ ἄγαν σώφρονος οὔτε τὸ φαύλας
ἔχειν. ἀλλὰ μὴν δεῖ γε· εἰ μὲν γὰρ χρησταὶ αἱ
ἐπιθυμίαι, φαύλη ἡ κωλύουσα ἕξις μὴ ἀκολουθεῖν,
ὥσθ' ἡ ἐγκράτεια οὐ πᾶσα σπουδαία· εἰ δ' ἀσθενεῖς
καὶ μὴ φαῦλαι, οὐθὲν σεμνόν, οὐδ' εἰ φαῦλαι καὶ
7 ἀσθενεῖς, οὐθὲν μέγα.—ἔτι εἰ πάσῃ δόξῃ ἐμ-
μενετικὸν ποιεῖ ἡ ἐγκράτεια, φαύλη, οἷον εἰ καὶ
τῇ ψευδεῖ· καὶ εἰ πάσης δόξης ἡ ἀκρασία ἐκ-
στατικόν, ἔσται τις σπουδαία ἀκρασία, οἷον ὁ Σοφο-
κλέους Νεοπτόλεμος ἐν τῷ Φιλοκτήτῃ· ἐπαινετὸς
γὰρ οὐκ ἐμμένων οἷς ἐπείσθη ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσέως
8 διὰ τὸ λυπεῖσθαι ψευδόμενος.—ἔτι ὁ σοφιστικὸς
λόγος [ψευδόμενος] ἀπορία (διὰ γὰρ τὸ παράδοξα
βούλεσθαι ἐλέγχειν ἵνα δεινοὶ ὦσιν, ὅταν ἐπι-
τύχωσιν, ὁ γενόμενος συλλογισμὸς ἀπορία γίνεται·
δέδεται γὰρ ἡ διάνοια, ὅταν μένειν μὲν μὴ βούληται
διὰ τὸ μὴ ἀρέσκειν τὸ συμπερανθέν, προϊέναι
δὲ μὴ δύνηται διὰ τὸ λῦσαι μὴ ἔχειν τὸν λόγον)·
9 συμβαίνει δὴ ἔκ τινος λόγου ἡ ἀφροσύνη μετὰ
ἀκρασίας ἀρετή· τἀναντία γὰρ πράττει ὧν ὑπο-
λαμβάνει διὰ τὴν ἀκρασίαν, ὑπολαμβάνει δὲ

e incontinente, siendo así que ninguno habrá que diga que es propio del prudente obrar voluntariamente las más bajas acciones. A más de lo cual, hemos mostrado precedentemente que el prudente es activo, porque su virtud está en los últimos pormenores de la acción moral y posee las demás virtudes.

Por otra parte, si el hombre continente se muestra tal precisamente por tener deseos fuertes y malos, resulta que el prudente no podrá ser continente ni el continente prudente, como quiera que no es propio del prudente tener apetitos ni excesivos ni malos. Mas el hombre continente es menester que tenga unos y otros, pues si los deseos son buenos, malo será el hábito que impida seguirlos, y no será entonces virtuosa toda continencia; y si, en fin, son malos y débiles, nada hay de extraordinario tampoco.

Además, si la continencia tiene como efecto hacer a uno mantenerse en cualquier opinión, será mala si hace persistir en una falsa opinión; y a la inversa, si la incontinencia lo hace a uno capaz de abandonar cualquier opinión, alguna incontinencia habrá que sea virtuosa, como la de Neoptolemo en el *Filoctetes* [3] de Sófocles. Digno de alabanza es Neoptolemo por no haberse mantenido en los propósitos que le persuadió Odiseo, porque le contristaba mentir.

Asimismo hay otra dificultad suscitada por el falso argumento de los sofistas. Queriendo pasar por hábiles, los sofistas tratan de refutar al adversario por medio de una conclusión paradójica; y cuando tienen éxito, el silogismo resultante se convierte en aporía, porque está encadenado el entendimiento cuando no quiere atenerse a la conclusión por no satisfacerle, ni tampoco puede pasar adelante por no poder desatar la argumentación. Hay, pues, una razón sofística de la que resulta que la insensatez con incontinencia es virtud, y es así: si un hombre es insensato e incontinente, en fuerza de su incontinencia hará lo contrario de lo que entiende que debe hacer; pero como por su insensatez en-

τἀγαθὰ κακὰ εἶναι καὶ οὐ δεῖν πράττειν, ὥστε
10 τἀγαθὰ καὶ οὐ τὰ κακὰ πράξει.—ἔτι ὁ τῷ πεπεῖσθαι
πράττων καὶ διώκων τὰ ἡδέα καὶ προαιρούμενος
βελτίων ἂν δόξειεν τοῦ μὴ διὰ λογισμὸν ἀλλὰ
δι' ἀκρασίαν· εὐϊατότερος γὰρ διὰ τὸ μεταπεισθῆναι
ἄν. ὁ δ' ἀκρατὴς ἔνοχος τῇ παροιμίᾳ ἐν ᾗ φαμὲν
"ὅταν τὸ ὕδωρ πνίγῃ, τί δεῖ ἐπιπίνειν;" εἰ μὲν
γὰρ ἐπέπειστο ἃ πράττει, μεταπεισθεὶς ἂν 1146 b
ἐπαύσατο· νῦν δὲ πεπεισμένος οὐδὲν ἧττον ἄλλα
11 πράττει.—ἔτι εἰ περὶ πάντα ἀκρασία ἐστὶ καὶ
ἐγκράτεια, τίς ὁ ἁπλῶς ἀκρατής; οὐθεὶς γὰρ
ἁπάσας ἔχει τὰς ἀκρασίας, φαμὲν δ' εἶναί τινας
ἁπλῶς.

12 Αἱ μὲν οὖν ἀπορίαι τοιαῦταί τινες συμβαίνουσιν,
τούτων δὲ τὰ μὲν ἀνελεῖν δεῖ τὰ δὲ καταλιπεῖν·
ἡ γὰρ λύσις τῆς ἀπορίας εὕρεσίς ἐστιν.

iii Πρῶτον μὲν οὖν σκεπτέον πότερον εἰδότες ἢ
οὔ, καὶ πῶς εἰδότες· εἶτα περὶ ποῖα τὸν ἀκρατῆ
καὶ τὸν ἐγκρατῆ θετέον, λέγω δὲ πότερον περὶ
πᾶσαν ἡδονὴν καὶ λύπην ἢ περί τινας ἀφ-
ωρισμένας· καὶ τὸν ἐγκρατῆ καὶ τὸν καρτερικόν,
πότερον ὁ αὐτὸς ἢ ἕτερός ἐστιν· ὁμοίως δὲ καὶ
περὶ τῶν ἄλλων ὅσα συγγενῆ τῆς θεωρίας ἐστὶ
2 ταύτης. ἔστι δ' ἀρχὴ τῆς σκέψεως, πότερον ὁ
ἐγκρατὴς καὶ ὁ ἀκρατής εἰσι τῷ περὶ ἃ ἢ τῷ
πῶς ἔχοντες τὴν διαφοράν, λέγω δὲ πότερον τῷ
περὶ ταδὶ εἶναι μόνον ἀκρατὴς ὁ ἀκρατής, ἢ οὔ

ἀλλὰ τῷ ὥς, ἢ οὒ ἀλλ' ἐξ ἀμφοῖν· ἔπειτ' εἰ περὶ
πάντ' ἐστὶν ἡ ἀκρασία καὶ ἡ ἐγκράτεια ἢ οὔ·

tiende que las cosas buenas son malas y que no debe hacerlas, habrá hecho en definitiva el bien y no el mal.

A más de esto, el que por convicción hace y persigue las cosas placenteras y las escoge deliberadamente, parece que será mejor que el que las hace no por cálculo, sino por incontinencia, porque aquél es más fácil de curar si se le persuade a cambiar de opinión. Pero el incontinente cae bajo el proverbio que dice: "¿Para qué ha de beber el que tiene el agua a la garganta?" Porque si por convicción hiciera lo que hace, cesaría de hacerlo al mudar de convicción; pero tal como es, por persuadido que esté que debe hacer una cosa, no menos hace la contraria.

En fin, si la incontinencia y la continencia se aplican a todas las cosas ¿quién es el simplemente incontinente? Porque nadie tiene todas las incontinencias; y, sin embargo, de algunos decimos simplemente que son incontinentes.

Tales son, más o menos, las dificultades que se ofrecen, de las cuales algunas conviene despejar y otras dejarlas de lado, pues la solución de la dificultad es el descubrimiento de la verdad.

III

Veamos, pues, en primer término si los incontinentes son conscientes o no de la malicia de sus actos, y si lo son, de qué manera. En seguida habrá que establecer con relación a qué cosas es uno incontinente y continente, es decir, si con relación a todo placer y dolor o a algunos determinados. Después, si es el mismo o son distintos el continente y el perseverante; y de la misma manera con respecto a las demás cuestiones emparentadas con esta consideración.

Sea principio de nuestra investigación el preguntarnos si el continente y el incontinente difieren por sus actos o por su disposición, es decir, si sólo por ejecutar tales actos es incontinente el incontinente, o no más bien por su actitud, o no por alguna de esas cosas, sino por lo uno y por lo otro. En segundo lugar, hemos de preguntarnos si la incontinencia y la continencia se aplican o no a todas las cosas. Cuando, sin ulterior calificación,

οὔτε γὰρ περὶ πάντ' ἐστὶν ὁ ἁπλῶς ἀκρατής,
ἀλλὰ περὶ ἅπερ ὁ ἀκόλαστος, οὔτε τῷ πρὸς
ταῦτα ἁπλῶς ἔχειν (ταὐτὸ γὰρ ἂν ἦν τῇ ἀκολασίᾳ),
ἀλλὰ τῷ ὡδὶ ἔχειν. ὁ μὲν γὰρ ἄγεται προαιρού-
μενος, νομίζων ἀεὶ δεῖν τὸ παρὸν ἡδὺ διώκειν·
ὁ δ' οὐκ οἴεται μέν, διώκει δέ.

3 Περὶ μὲν οὖν τοῦ δόξαν ἀληθῆ ἀλλὰ μὴ ἐπι-
στήμην εἶναι παρ' ἣν ἀκρατεύονται, οὐθὲν διαφέρει
πρὸς τὸν λόγον. ἔνιοι γὰρ τῶν δοξαζόντων οὐ
4 διστάζουσιν, ἀλλ' οἴονται ἀκριβῶς εἰδέναι· εἰ
οὖν διὰ τὸ ἠρέμα πιστεύειν οἱ δοξάζοντες μᾶλλον
τῶν ἐπισταμένων παρὰ τὴν ὑπόληψιν πράξουσιν,
οὐθὲν διοίσει ἐπιστήμη δόξης· ἔνιοι γὰρ πιστεύου-
σιν οὐδὲν ἧττον οἷς δοξάζουσιν ἢ ἕτεροι οἷς
5 ἐπίστανται· δηλοῖ δ' Ἡράκλειτος. ἀλλ' ἐπεὶ
διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι (καὶ γὰρ ὁ ἔχων
μὲν οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ ὁ χρώμενος
λέγεται ἐπίστασθαι), διοίσει τὸ ἔχοντα μὲν μὴ
θεωροῦντα δὲ καὶ τὸ θεωροῦντα ἃ μὴ δεῖ πράττειν
[τοῦ ἔχοντα καὶ θεωροῦντα]· τοῦτο γὰρ δοκεῖ
6 δεινόν, ἀλλ' οὐκ εἰ μὴ θεωρῶν.—ἔτι ἐπεὶ δύο
τρόποι τῶν προτάσεων, ἔχοντα μὲν ἀμφοτέρας 1147 a
οὐθὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην,
χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ

un hombre es llamado incontinente, no lo es en todas las cosas, sino en las mismas que el desenfrenado. Ni es incontinente porque tenga simplemente la misma conducta que el desenfrenado en las mismas cosas (la incontinencia sería en este caso lo mismo que el desenfreno), sino por la especial manera de conducirse. El desenfrenado es impelido a obrar por deliberada elección, juzgando que debe perseguirse siempre el placer inmediato, mientras que el incontinente no piensa así, y con todo lo persigue.

En cuanto a la cuestión de que sea la opinión verdadera y no el conocimiento la que se menosprecie en los actos de incontinencia, nada importa para nuestra argumentación, porque algunos, aunque en estado de opinión, no dudan, sino que creen saber con exactitud. Si, pues, por tener una convicción más remisa los que están en estado de opinión obran con más facilidad contra su convicción que los que conocen de cierto, no será preciso establecer a este respecto diferencia alguna entre el conocimiento y la opinión, ya que algunos no dan menos crédito a sus opiniones que otros a su conocimiento, como lo muestra Heráclito.[4] Pero porque la expresión "conocer" la usamos de dos maneras (pues tanto del que posee el conocimiento, pero no se sirve de él, como del que se sirve, se dice que conocen), por esto *sí* que habrá diferencia entre hacer lo que no se debe conociéndolo así y no considerándolo, y hacerlo conociéndolo y considerándolo. Que pasara lo último, sería sorprendente; pero no lo es el que un hombre obre lo que conoce ser malo si no se pone a considerarlo en ese momento.

Asimismo, puesto que en el silogismo de la acción hay dos especies de premisas, nada impide que, aun estando en posesión de ambas, pueda uno obrar contra el conocimiento que tiene, siempre que se sirva sólo de la proposición universal y no de la particular,

μέρος· πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα. διαφέρει
δὲ καὶ τὸ καθόλου· τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ δ'
ἐπὶ τοῦ πράγματός ἐστιν, οἷον ὅτι παντὶ ἀνθρώπῳ
συμφέρει τὰ ξηρά, καὶ ὅτι αὐτὸς ἄνθρωπος, ἢ
ὅτι ξηρὸν τὸ τοιόνδε· ἀλλ' εἰ τόδε τοιόνδε, ἢ οὐκ
ἔχει ἢ οὐκ ἐνεργεῖ. κατά γε δὴ τούτους διοίσει
τοὺς τρόπους ἀμήχανον ὅσον, ὥστε δοκεῖν οὕτω
μὲν εἰδέναι μηθὲν ἄτοπον, ἄλλως δὲ θαυμαστόν.—
7 ἔτι τὸ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην ἄλλον τρόπον τῶν
νῦν ῥηθέντων ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις· ἐν τῷ γὰρ
ἔχειν μὲν μὴ χρῆσθαι δὲ διαφέρουσαν ὁρῶμεν τὴν
ἕξιν, ὥστε καὶ ἔχειν πως καὶ μὴ ἔχειν, οἷον τὸν
καθεύδοντα καὶ μαινόμενον καὶ οἰνωμένον. ἀλλὰ
μὴν οὕτω διατίθενται οἱ ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες·
θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων καὶ ἔνια
τῶν τοιούτων ἐπιδήλως καὶ τὸ σῶμα μεθιστᾶσιν,
ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσιν. δῆλον οὖν ὅτι
8 ὁμοίως ἔχειν λεκτέον τοὺς ἀκρατεῖς τούτοις. τὸ
δὲ λέγειν τοὺς λόγους τοὺς ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης
οὐδὲν σημεῖον· καὶ γὰρ οἱ ἐν τοῖς πάθεσι τούτοις
ὄντες ἀποδείξεις καὶ ἔπη λέγουσιν Ἐμπεδοκλέους,
καὶ οἱ πρῶτον μαθόντες συνείρουσι μὲν τοὺς
λόγους, ἴσασι δ' οὔπω· δεῖ γὰρ συμφυῆναι, τοῦτο
δὲ χρόνου δεῖται· ὥστε καθάπερ τοὺς ὑπο-
κρινομένους, οὕτως ὑποληπτέον λέγειν καὶ τοὺς
9 ἀκρατευομένους.—ἔτι καὶ ὧδε φυσικῶς ἄν τις
ἐπιβλέψειε τὴν αἰτίαν. ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα,
ἡ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις
ἤδη κυρία· ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη
τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχήν, ἐν

porque los actos particulares son los que se ponen por obra, y hay incluso una distinción que hacer en el término universal, que unas veces se predica del sujeto y otras del objeto: por ejemplo, uno puede saber que los alimentos secos son provechosos a todo hombre, y que él es un hombre, y saber aún que un alimento de tal género es seco, pero puede o no conocer o no actualizar el conocimiento de que este alimento es de tal género. Hay, por tanto, una diferencia enorme entre estos modos de conocimiento, de suerte que no parece nada absurdo que el incontinente "conozca" de un modo, en tanto que sería sorprendente que obrara si "conociera" del otro modo.

A más de esto, sucede aún que los hombres posean el conocimiento de otro modo distinto de los sobredichos, porque aun en el caso de tener conocimiento sin ejercitarlo, percibimos en tal hábito una diversidad, tanto que puede decirse que en cierto sentido se tiene el conocimietno y en otro no, como le pasa al dormido, al demente y al ebrio. Pues así están dispuestos los que están sujetos a sus pasiones. Los impulsos coléricos, los deseos venéreos y otros de este género, manifiestamente alteran el cuerpo, y en algunos incluso producen la locura. Es claro, por tanto, que de los incontinentes debe decirse que están en una disposición análoga a la del dormido, el loco o el borracho. El que tales hombres puedan hablar el lenguaje del conocimiento moral, no prueba que lo posean, pues aun los que están en los estados mencionados dan demostraciones científicas y recitan versos de Empédocles,[5] y los que empiezan a aprender una ciencia encadenan bien sus proposiciones, pero no la saben aún, pues para esto hay que haberse connaturalizado con ella, y esto pide tiempo. Hemos de creer, pues, que las sentencias morales en boca de los incontinentes no tienen otro valor que las recitaciones de los actores en la escena.

Podríamos asimismo considerar la causa de la incontinencia desde el punto de vista de la naturaleza humana, de la siguiente manera. En el silogismo de la acción, la premisa mayor es una opinión, mientras que la menor concierne a los casos particulares, que son ya del dominio de la percepción sensible. Cuando de ambas premisas resulta sólo una opinión, forzoso es que el alma *asienta* a la conclusión en el razonamiento teorético, y que en

δὲ ταῖς πρακτικαῖς πράττειν εὐθύς, οἷον, εἰ
παντὸς γλυκέος γεύεσθαι δεῖ, τουτὶ δὲ γλυκὺ ὡς
ἕν τι τῶν καθ' ἕκαστον, ἀνάγκη τὸν δυνάμενον
καὶ μὴ κωλυόμενον ἅμα τοῦτο καὶ πράττειν.
10 ὅταν οὖν ἡ μὲν καθόλου ἐνῇ κωλύουσα γεύεσθαι,
ἡ δέ, ὅτι πᾶν γλυκὺ ἡδύ, τουτὶ δὲ γλυκύ (αὕτη
δὲ ἐνεργεῖ), τύχῃ δ' ἐπιθυμία ἐνοῦσα, ἡ μὲν οὖν
λέγει φεύγειν τοῦτο, ἡ δ' ἐπιθυμία ἄγει (κινεῖν
γὰρ ἕκαστον δύναται τῶν μορίων)· ὥστε συμβαίνει
ὑπὸ λόγου πως καὶ δόξης ἀκρατεύεσθαι, οὐκ 1147 b
ἐναντίας δὲ καθ' αὑτήν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός
11 (ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ' οὐχ ἡ δόξα) τῷ
ὀρθῷ λόγῳ. ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία οὐκ
ἀκρατῆ, ὅτι οὐκ ἔχει τῶν καθόλου ὑπόληψιν, ἀλλὰ
12 τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην.—πῶς
δὲ λύεται ἡ ἄγνοια καὶ πάλιν γίνεται ἐπιστήμων
ὁ ἀκρατής, ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ οἰνωμένου
καὶ καθεύδοντος καὶ οὐκ ἴδιος τούτου τοῦ πάθους,
13 ὃν δεῖ παρὰ τῶν φυσιολόγων ἀκούειν.—ἐπεὶ δ'
ἡ τελευταία πρότασις δόξα τε αἰσθητοῦ καὶ κυρία
τῶν πράξεων, ταύτην ‹δὲ› ἢ οὐκ ἔχει ἐν τῷ
πάθει ὤν, ἢ οὕτως ἔχει ὡς οὐκ ἦν τὸ ἔχειν ἐπί-
στασθαι ἀλλὰ λέγειν ὥσπερ ὁ οἰνωμένος τὰ
Ἐμπεδοκλέους, καὶ διὰ τὸ μὴ καθόλου μηδ'
ἐπιστημονικὸν ὁμοίως εἶναι δοκεῖν τῷ καθόλου
τὸν ἔσχατον ὅρον, καὶ ἔοικεν ὃ ἐζήτει Σωκράτης
14 συμβαίνειν· οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι

el práctico *obre* inmediatamente. Así, dadas las premisas: "todo lo dulce debe gustarse" y "esto es dulce" —en el sentido de ser un ejemplo particular de la clase general—, de necesidad el que pudiere, si nadie se lo estorba, lo pondrá por obra simultáneamente. Cuando, por tanto, está en nuestra mente un juicio universal que nos prohibe gustar, y por otro lado el juicio general de que "todo lo dulce es placentero" y el particular de que "esto es dulce" (y es esta premisa la que actúa), y si acontece que el apetito está presente en nosotros, entonces, por más que el primer juicio universal nos ordene evitar este objeto, el deseo, con todo, nos lleva a él, capaz como es de poner en movimiento cada uno de los miembros del cuerpo. De este modo es como puede suceder que en cierto sentido se practique la incontinencia bajo la influencia de una razón y una opinión; pero una opinión no contraría en sí misma, sino sólo por accidente, a la recta razón, puesto que lo que realmente la contraría es el apetito y no la opinión. Y por esto las bestias no son incontinentes, porque no tienen concepción de lo universal, sino representación y memoria de las cosas particulares.

Para dar cuenta de cómo se disipa la ignorancia propia del incontinente, volviendo éste al perfecto conocimiento moral, vale la misma explicación que para el ebrio y el dormido, y como no es exclusiva de aquel estado, hay que oír en esto a los fisiólogos.

Puesto que la última premisa es una opinión relativa a un objeto sensible, y es ella la que determina nuestros actos, el incontinente sujeto a su pasión o no la tiene o la tiene de tal modo que no se puede decir que el tenerla sea un conocer, sino un hablar, como el borracho que recita los versos de Empédocles. Y por no ser el último término universal, ni, a lo que creemos, un objeto de conocimiento en la misma medida que lo universal, parece entonces darse lo que Sócrates trataba de establecer. Porque cuando la incontinencia se produce, no está presente el conoci-

δοκούσης παρούσης γίνεται τὸ πάθος, οὐδ᾽ αὕτη περιέλκεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς. περὶ μὲν οὖν τοῦ εἰδότα καὶ μή, καὶ πῶς εἰδότα ἐνδέχεται ἀκρατεύεσθαι, τοσαῦτα εἰρήσθω.

iv Πότερον δ᾽ ἐστί τις ἁπλῶς ἀκρατὴς ἢ πάντες κατὰ μέρος, καὶ εἰ ἔστι, περὶ ποῖά ἐστι, λεκτέον ἐφεξῆς. ὅτι μὲν οὖν περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας εἰσὶν οἵ τ᾽ ἐγκρατεῖς καὶ καρτερικοὶ καὶ οἱ ἀκρατεῖς
2 καὶ μαλακοί, φανερόν. ἐπεὶ δ᾽ ἐστὶ τὰ μὲν ἀναγκαῖα τῶν ποιούντων ἡδονήν, τὰ δ᾽ αἱρετὰ μὲν καθ᾽ αὑτὰ ἔχοντα δ᾽ ὑπερβολήν, ἀναγκαῖα μὲν τὰ σωματικά (λέγω δὲ τὰ τοιαῦτα, τά τε περὶ τὴν τροφὴν καὶ τὴν τῶν ἀφροδισίων χρείαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν σωματικῶν περὶ ἃ τὴν ἀκολασίαν ἔθεμεν καὶ τὴν σωφροσύνην), τὰ δ᾽ ἀναγκαῖα μὲν οὐχί, αἱρετὰ δὲ καθ᾽ αὑτά (λέγω δ᾽ οἷον νίκην τιμὴν πλοῦτον καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἀγαθῶν καὶ ἡδέων)· τοὺς μὲν οὖν πρὸς ταῦτα παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ὑπερβάλλοντας τὸν ἐν αὑτοῖς ἁπλῶς μὲν οὐ λέγομεν ἀκρατεῖς, προστιθέντες δὲ τὸ χρημάτων ἀκρατεῖς καὶ κέρδους καὶ τιμῆς καὶ θυμοῦ, ἁπλῶς δ᾽ οὔ, ὡς ἑτέρους καὶ καθ᾽ ὁμοιότητα λεγομένους—ὥσπερ Ἄνθρωπος ὁ τὰ Ὀλύμπια νικῶν,¹ ἐκείνῳ γὰρ ὁ κοινὸς λόγος 1148 a
τοῦ ἰδίου μικρῷ διέφερεν, ἀλλ᾽ ὅμως ἕτερος ἦν— (σημεῖον δέ· ἡ μὲν γὰρ ἀκρασία ψέγεται οὐχ ὡς ἁμαρτία μόνον ἀλλὰ καὶ ὡς κακία τις, ἢ ἁπλῶς
3 οὖσα ἢ κατά τι μέρος, τούτων δ᾽ οὐθείς)· τῶν δὲ περὶ τὰς σωματικὰς ἀπολαύσεις, περὶ ἃς λέγομεν τὸν σώφρονα καὶ ἀκόλαστον, ὁ μὴ τῷ προαιρεῖσθαι

miento que se tiene por verdaderamente tal, ni es este conocimiento el que es arrastrado de una parte a otra por la pasión, sino un conocimiento derivado de la percepción sensible.

Sobre si es, pues, posible ser incontinente a sabiendas o no, y con qué especie de conocimiento, baste con lo dicho.

IV

Tras esto habemos de disputar si puede ser alguno incontinente en absoluto o si lo son todos con cierta determinación; y si así es, con relación a qué clase de objetos. Porque es patente que los continentes y los perseverantes, así como los incontinentes y los afeminados, lo son en los placeres y dolores.

Ahora bien, de las cosas que causan placer unas son necesarias, mientras que otras, aunque deseables por sí mismas, son con todo susceptibles de exceso. Necesarias son las que se refieren al cuerpo, y entiendo por tales las que atañen a la alimentación y al comercio sexual, es decir las cosas del cuerpo que hemos definido como la esfera propia del desenfreno y la templanza. Otras hay no necesarias, pero deseables por sí mismas: mencionaré, por ejemplo, la victoria, el honor, la riqueza, y otras cosas de esta especie, buenas y agradables. Siendo esto así, a quienes en estas cosas se exceden contrariamente a la recta razón que en ellas reside, no los llamamos simplemente incontinentes, sino con aditamento, diciendo que son incontinentes en las riquezas, en la ganancia, en el honor y en la cólera. No se les llama simplemente incontinentes porque son distintos de los incontinentes en estricto sentido, y sólo por semejanza puede llamárseles así. (Es como cuando hablamos de aquel vencedor en los juegos olímpicos llamado Hombre, [6] cuya definición especial no difiere mucho de la definición general de "hombre", por más que sí sea distinta.) Y la prueba de que esas otras personas son llamadas incontinentes sólo por analogía, está en que la incontinencia, ya se la tome en absoluto o con referencia a algún placer corporal particular, merece censura ya no sólo como una falta, sino como cierto vicio, mientras que ninguno de los incontinentes por analogía es así vituperado.

Pero en los goces del cuerpo, por respecto a los cuales hablamos del temperante y del desenfrenado, al que sin elección de-

τῶν τε ἡδέων διώκων τὰς ὑπερβολὰς καὶ τῶν λυπηρῶν φεύγων, πείνης καὶ δίψης καὶ ἀλέας καὶ ψύχους καὶ πάντων τῶν περὶ ἁφὴν καὶ γεῦσιν, ἀλλὰ παρὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν διάνοιαν, ἀκρατὴς λέγεται, οὐ κατὰ πρόσθεσιν, ὅτι περὶ
4 τάδε, καθάπερ ὀργῆς, ἀλλ' ἁπλῶς μόνον (σημεῖον δέ· καὶ γὰρ μαλακοὶ λέγονται περὶ ταύτας, περὶ ἐκείνων δ' οὐδεμίαν). καὶ διὰ τοῦτ' εἰς ταὐτὸν τὸν ἀκρατῆ καὶ τὸν ἀκόλαστον τίθεμεν καὶ ἐγκρατῆ καὶ σώφρονα, ἀλλ' οὐκ ἐκείνων οὐδένα, διὰ τὸ περὶ τὰς αὐτάς πως ἡδονὰς καὶ λύπας εἶναι· οἱ δ' εἰσὶ μὲν περὶ ταὐτά, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως εἰσίν, ἀλλ' οἱ μὲν προαιροῦνται οἱ δ' οὐ προαιροῦνται. διὸ μᾶλλον ἀκόλαστον ἂν εἴποιμεν ὅστις μὴ ἐπιθυμῶν ἢ ἠρέμα διώκει τὰς ὑπερβολὰς καὶ φεύγει μετρίας λύπας, ἢ τοῦτον ὅστις διὰ τὸ ἐπιθυμεῖν σφόδρα· τί γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιήσειεν, εἰ προσγένοιτο ἐπιθυμία νεανικὴ καὶ περὶ τὰς τῶν ἀναγκαίων ἐνδείας λύπη ἰσχυρά;

5 Ἐπεὶ δὲ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῶν ἡδονῶν αἱ μέν εἰσι τῶν γένει καλῶν καὶ σπουδαίων (τῶν γὰρ ἡδέων ἔνια φύσει αἱρετά, τὰ δ' ἐναντία τούτων, τὰ δὲ μεταξύ, καθάπερ διείλομεν πρότερον) οἷον χρήματα καὶ κέρδος καὶ νίκη καὶ τιμή, πρὸς ἅπαντα δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα καὶ τὰ μεταξὺ οὐ τῷ πάσχειν καὶ ἐπιθυμεῖν καὶ φιλεῖν ψέγονται ἀλλὰ τῷ πὼς καὶ ὑπερβάλλειν (διὸ ὅσοι μὲν παρὰ τὸν λόγον ἢ κρατοῦνται ἢ διώκουσι τῶν φύσει τι καλῶν καὶ ἀγαθῶν, οἷον οἱ περὶ τιμὴν μᾶλλον ἢ δεῖ σπουδάζοντες, ἢ περὶ τέκνα καὶ γονεῖς—καὶ γὰρ ταῦτα τῶν ἀγαθῶν, καὶ

liberada persigue los placeres con exceso y evita las penalidades, como las que vienen del hambre, de la sed, del calor y del frío y de todo lo que tiene que ver con el tacto y el gusto, pero siempre que lo haga contra su elección y su reflexión, se le llama incontinente ya sin la añadidura de que lo sea en tal o cual cosa —como cuando alguno lo es en la cólera—, sino sencillamente en absoluto. (Pruébalo el hecho de que a los afeminados los llamamos así con respecto a estos estados sensuales y no con respecto a ninguna de aquellas pasiones.) Y por esto adscribimos a lo mismo al incontinente y al desenfrenado, y en otro grupo al continente y al temperante (no haciendo otro tanto con ninguno de aquellos otros tipos), por estar todos ellos en relación en cierto modo con los mismos deleites y molestias. Mas no por referirse unos y otros a los mismos objetos, se refieren del mismo modo; sino que los desenfrenados por elección y los incontinentes sin elección. Por lo cual llamaríamos más bien desenfrenado al que sin deseos o con deseos débiles persigue los excesos del placer o huye de las penas ligeras, que no al que lo hace impulsado por violentos deseos. ¿Qué no haría el primero si le viniera además el deseo juvenil o una fuerte molestia por carencia de lo necesario?

Siendo algunos deseos y placeres en su género bellos y honestos (no olvidemos nuestra previa distinción de los placeres cuando dijimos que unos son deseables por naturaleza, otros contrarios a éstos y otros intermedios) como las riquezas, la ganancia, la victoria y el honor, con referencia a todas estas cosas, bien sean naturalmente deseables o intermedias, no se incurre en censura por ser sensible a ellas, desearlas y amarlas, sino por hacerlo de cierto modo y con exceso. A quienes se censura es a los que se dejan dominar o persiguen, contrariamente a la razón, alguna cosa de esas naturalmente honestas, como si procuran más honra de la que les conviene o se preocupan en demasía por sus hijos o sus padres. Buenos son estos afanes y dignos de loa quienes en

ἐπαινοῦνται οἱ περὶ ταῦτα σπουδάζοντες, ἀλλ'
ὅμως ἔστι τις ὑπερβολὴ καὶ ἐν τούτοις, εἴ τις
ὥσπερ ἡ Νιόβη μάχοιτο καὶ πρὸς τοὺς θεούς, ἢ
ὥσπερ Σάτυρος ὁ φιλοπάτωρ ἐπικαλούμενος περὶ 1148 b
τὸν πατέρα, λίαν γὰρ ἐδόκει μωραίνειν)—μοχ-
θηρία μὲν οὖν οὐδεμία περὶ ταῦτ' ἐστὶ διὰ τὸ
εἰρημένον, ὅτι φύσει τῶν αἱρετῶν ἕκαστόν ἐστι
δι' αὐτό· φαῦλαι δὲ καὶ φευκταὶ αὐτῶν εἰσὶν αἱ
6 ὑπερβολαί. ὁμοίως δὲ οὐδὲ ἀκρασία· ἡ γὰρ
ἀκρασία οὐ μόνον φευκτὸν ἀλλὰ καὶ τῶν ψεκτῶν
ἐστίν· δι' ὁμοιότητα δὲ τοῦ πάθους προσεπιτιθέντες
τὴν ἀκρασίαν περὶ ἕκαστον λέγουσιν, οἷον κακὸν
ἰατρὸν καὶ κακὸν ὑποκριτήν, ὃν ἁπλῶς οὐκ ἂν
εἴποιεν κακόν. ὥσπερ οὖν οὐδ' ἐνταῦθα, διὰ τὸ
μὴ κακίαν εἶναι ἑκάστην αὐτῶν, ἀλλὰ τῷ ἀνάλογον
ὁμοίαν, οὕτω δῆλον ὅτι κἀκεῖ ὑποληπτέον μόνην
ἀκρασίαν καὶ ἐγκράτειαν εἶναι ἥτις ἐστὶ περὶ
ταὐτὰ τῇ σωφροσύνῃ καὶ τῇ ἀκολασίᾳ, περὶ δὲ
θυμοῦ καθ' ὁμοιότητα λέγομεν· διὸ καὶ προσ-
τιθέντες ἀκρατῆ θυμοῦ ὥσπερ τιμῆς καὶ κέρδους
φαμέν.

v 'Επεὶ δ' ἐστὶν ἔνια μὲν ἡδέα φύσει, καὶ τούτων
τὰ μὲν ἁπλῶς τὰ δὲ κατὰ γένη καὶ ζῴων καὶ
ἀνθρώπων, τὰ δ' οὐκ ἔστιν ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ
πηρώσεις τὰ δὲ δι' ἔθη γίνεται, τὰ δὲ διὰ μοχθηρὰς
φύσεις, ἔστι καὶ περὶ τούτων ἕκαστα παραπλησίας
2 ἰδεῖν ἕξεις· λέγω δὲ τὰς θηριώδεις, οἷον τὴν
ἄνθρωπον ἣν λέγουσι τὰς κυούσας ἀνασχίζουσαν

ellos se emplean; pero con todo, puede haber aun en esto cierto exceso si alguien como Niobe[7] llega a pelear hasta con los dioses, o como Sátiro,[8] apodado "amador de su padre", que en la devoción paterna mostró extremos de necedad. Ninguna maldad hay en estas cosas, por la razón indicada de ser cada una de ellas naturalmente apetecible, pero los excesos son malos y deben evitarse.

De la misma manera, tampoco hay incontinencia con respecto a tales objetos, ya que la incontinencia no solamente debe evitarse, sino que además es de las cosas que merecen vituperio. Cuando en estos casos se habla de incontinencia por semejanza con la pasión involucrada, se añade en cada uno una determinación especial, tal como cuando hablamos de un mal médico o de un mal actor, que no los llamamos simplemente malos. Pues así como en estos casos se habla de este modo, porque cada una de dichas incapacidades no es propiamente un vicio, sino que sólo se le parece por analogía, es claro que así también en lo moral no puede tomarse la incontinencia y la continencia sino exclusivamente con referencia a las mismas cosas que la templanza y el desenfreno. Por semejanza aplicamos el término a la cólera, y por esto lo decimos con su añadidura: incontinente en la cólera, como también otras veces: incontinente en el honor o en la ganancia.

V

Así como ciertas cosas son agradables por naturaleza, y de ellas unas absolutamente, y otras según las razas de animales y de hombres, así también hay otras que naturalmente no son agradables, pero que llegan a serlo ya por efecto de un incompleto desarrollo orgánico, ya por la costumbre, ya por depravación original. Ahora bien, en cada uno de estos placeres antinaturales es posible observar el hábito correspondiente.

Entiendo referirme, en primer término, a los hábitos bestiales, como los de aquella hembra de quien cuentan que desgarraba el vientre de las mujeres grávidas para comerse los fetos, o como

τὰ παιδία κατεσθίειν, ἢ οἵοις χαίρειν φασὶν ἐνίους
τῶν ἀπηγριωμένων περὶ τὸν Πόντον, τοὺς μὲν
ὠμοῖς τοὺς δὲ ἀνθρώπων κρέασιν, τοὺς δὲ τὰ
παιδία δανείζειν ἀλλήλοις εἰς εὐωχίαν, ἢ τὸ
3 περὶ Φάλαριν λεγόμενον. αὗται μὲν θηριώδεις,
αἱ δὲ διὰ νόσους γίνονται (καὶ διὰ μανίαν ἐνίοις,
ὥσπερ ὁ τὴν μητέρα καθιερεύσας καὶ φαγών,
καὶ ὁ τοῦ συνδούλου τὸ ἧπαρ), αἱ δὲ νοσηματώδεις
[ἢ] ἐξ ἔθους, οἷον τριχῶν τίλσεις καὶ ὀνύχων
τρώξεις, ἔτι δ' ἀνθράκων καὶ γῆς, πρὸς δὲ τούτοις
ἡ τῶν ἀφροδισίων τοῖς ἄρρεσιν· τοῖς μὲν γὰρ
φύσει τοῖς δ' ἐξ ἔθους συμβαίνουσιν, οἷον τοῖς
4 ὑβριζομένοις ἐκ παίδων. ὅσοις μὲν οὖν φύσις αἰτία,
τούτους μὲν οὐδεὶς ἂν εἴπειεν ἀκρατεῖς, ὥσπερ
οὐδὲ τὰς γυναῖκας ὅτι οὐκ ὀπυίουσιν ἀλλ' ὀπυίον-
ται· ὡσαύτως δὲ καὶ ὅσοι νοσηματωδῶς ἔχουσι
5 δι' ἔθος. τὸ μὲν οὖν ἔχειν ἕκαστα τούτων ἔξω
τῶν ὅρων ἐστὶ τῆς κακίας, καθάπερ καὶ ἡ θηριότης·
τὸ δ' ἔχοντα κρατεῖν ἢ κρατεῖσθαι οὐχ ἡ ἁπλῆ
ἀκρασία ἀλλ' ἡ καθ' ὁμοιότητα, καθάπερ καὶ τὸν
περὶ τοὺς θυμοὺς ἔχοντα τοῦτον τὸν τρόπον τοῦ
πάθους, ἀκρατῆ δ' οὐ λεκτέον. (πᾶσα γὰρ ὑπερ-
βάλλουσα καὶ ἀφροσύνη καὶ δειλία καὶ ἀκολασία
καὶ χαλεπότης αἱ μὲν θηριώδεις αἱ δὲ νοσηματώ-
6 δεις εἰσίν· ὁ μὲν γὰρ φύσει τοιοῦτος οἷος δεδιέναι
πάντα, κἂν ψοφήσῃ μῦς, θηριώδη δειλίαν δειλός,
ὁ δὲ τὴν γαλῆν ἐδεδίει διὰ νόσον· καὶ τῶν ἀφρόνων
οἱ μὲν ἐκ φύσεως ἀλόγιστοι καὶ μόνον τῇ αἰσθήσει
ζῶντες θηριώδεις, ὥσπερ ἔνια γένη τῶν πόρρω
βαρβάρων, οἱ δὲ διὰ νόσους, οἷον τὰς ἐπιληπτικάς,

las cosas en que se complacen, a lo que se cuenta, algunos salvajes del Ponto Euxino, de los cuales unos comen carne cruda, otros carne humana, otros se ofrecen recíprocamente sus hijos para banquetearse con ellos, o también lo que se cuenta de Fálaris. [9] He ahí ejemplos de bestialidades; sólo que en ciertos casos se producen por enfermedad o por locura, como el que ofreció en sacrificio a su madre y luego se la comió, o el esclavo que hizo lo propio con el hígado de su compañero.

Otros estados mórbidos hay que provienen de la costumbre, tales como arrancarse los cabellos, roerse las uñas, comer carbón y tierra, a todo lo cual hay que añadir el comercio sexual entre los machos. En unos se presentan estas cosas por naturaleza, en otros por costumbre, como en los que han sido violados desde niños.

Respecto de aquellos en los cuales la naturaleza es la causa de tales vicios, nadie los llamaría incontinentes, como tampoco a las mujeres, porque no son activas, sino pasivas en la cópula, ni se llamarían así, en fin, los que están en un estado mórbido como resultado de la costumbre.

Tener cualquiera de esos hábitos está más allá de los términos del vicio, tal como pasa con la bestialidad. Bien sea que uno los domine o que sea dominado por ellos, no hay en ello respectivamente continencia o incontinencia absolutamente hablando, sino por semejanza, así como tampoco se llama incontinente en tal pasión, al que, de la propia suerte, se deja dominar de sus impulsos coléricos.

(Toda insensatez, cobardía, desenfreno y malhumor, cuando son excesivos, son o bien estados bestiales, o bien estados mórbidos. El que de su natural es tal que todo lo teme, así sea el ruido de un ratón, es cobarde con cobardía bestial, como aquel que de resultas de una enfermedad tenía miedo de una ardilla. Y de los insensatos, hay unos irracionales por naturaleza, viviendo sólo como las bestias por los sentidos, como ciertas remotas tribus bárbaras, en tanto que otros están en un estado mórbido a consecuencia de una enfermedad como la epilepsia o por locura.)

7 ἢ μανίας νοσηματώδεις.) τούτων δ' ἔστι μὲν
ἔχειν μέν τινα ἐνίοτε μόνον, μὴ κρατεῖσθαι δέ,
λέγω δὲ οἷον εἰ Φάλαρις κατεῖχεν ἐπιθυμῶν παιδίου
φαγεῖν ἢ πρὸς ἀφροδισίων ἄτοπον ἡδονήν· ἔστι
8 δὲ καὶ κρατεῖσθαι, μὴ μόνον ἔχειν ὥσπερ οὖν
καὶ μοχθηρία ἡ μὲν κατ' ἄνθρωπον ἁπλῶς λέγεται
μοχθηρία, ἣ δὲ κατὰ πρόσθεσιν ὅτι θηριώδης ἢ
νοσηματώδης, ἁπλῶς δ' οὔ, τὸν αὐτὸν τρόπον
δῆλον ὅτι καὶ ἀκρασία ἐστὶν ἡ μὲν θηριώδης ἡ
δὲ νοσηματώδης, ἁπλῶς δὲ ἡ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην
ἀκολασίαν μόνη.
9 Ὅτι μὲν οὖν ἀκρασία καὶ ἐγκράτειά ἐστι μόνον
περὶ ἅπερ ἀκολασία καὶ σωφροσύνη, καὶ ὅτι περὶ
τὰ ἄλλα ἐστὶν ἄλλο εἶδος ἀκρασίας, λεγόμενον
κατὰ μεταφορὰν καὶ οὐχ ἁπλῶς, δῆλον.
vi Ὅτι δὲ καὶ ἧττον αἰσχρὰ ἀκρασία ἡ τοῦ θυμοῦ ἢ
ἡ τῶν ἐπιθυμιῶν, θεωρήσωμεν. ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς
ἀκούειν μέν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ, καθάπερ
οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων [οἳ] πρὶν ἀκοῦσαι πᾶν
τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν, εἶτα ἁμαρτάνουσι τῆς
προστάξεως, καὶ οἱ κύνες, πρὶν σκέψασθαι εἰ
φίλος, ἂν μόνον ψοφήσῃ, ὑλακτοῦσιν· οὕτως ὁ
θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτῆτα τῆς φύσεως
ἀκούσας μέν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὁρμᾷ
πρὸς τὴν τιμωρίαν. ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία
ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγωρία ἐδήλωσεν, ὁ δ' ὥσπερ συλ-
λογισάμενος ὅτι δεῖ τῷ τοιούτῳ πολεμεῖν χαλε-
παίνει δὴ εὐθύς· ἡ δ' ἐπιθυμία, ἐὰν μόνον εἴπῃ
ὅτι ἡδὺ [ὁ λόγος ἢ] ἡ αἴσθησις, ὁρμᾷ πρὸς τὴν
ἀπόλαυσιν. ὥσθ' ὁ μὲν θυμὸς ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ 1149 b
πως, ἡ δ' ἐπιθυμία οὔ. αἴσχιον οὖν· ὁ μὲν γὰρ

De estas propensiones antinaturales es posible tener algunas solamente a tiempos sin estar dominado por ellas, como si dijésemos que Fálaris hubiese refrenado su deseo de comerse a un niño o de entregarse a los placeres antinaturales. Pero otras veces no sólo se tienen estos deseos, sino que se sucumbe a ellos.

De la misma manera, pues, que la maldad que no excede los términos humanos es llamada simplemente maldad, mientras que la inhumana dícese maldad no en absoluto, sino con la añadidura de bestial o mórbida, del mismo modo es claro que, por más que haya una incontinencia bestial y otra mórbida, en su sentido absoluto la incontinencia es únicamente la coextensiva con el desenfreno humano.

Es patente, por tanto, que la incontinencia y la continencia se aplican exclusivamente a los mismos objetos que el desenfreno y la templanza, y que con respecto a otros distintos, hay otra forma de incontinencia, llamada así por metáfora y no en sentido absoluto.

VI

Que la incontinencia de la cólera es menos afrentosa que la de los deseos, es lo que ahora hemos de considerar.

La cólera, a lo que parece, escucha hasta cierto punto a la razón, sólo que la escucha a medias, al modo de esos servidores apresurados que antes de oír todo lo que tiene que decírseles, echan a correr y yerran luego en la ejecución de la orden, o como los perros, que antes de advertir si es amigo el que llega, con sólo que toquen a la puerta se ponen a ladrar. Pues así la cólera, a causa de su calor y presteza natural, aunque escucha a la razón, no escucha su mandamiento y se precipita a la venganza. La razón o la imaginación, en efecto, le han mostrado ser aquello ultraje o menosprecio; y la cólera, como si formase el silogismo de que a tal cosa hay que moverle guerra, enciéndese de súbito. La concupiscencia, al contrario, con sólo que [la razón o][10] la sensación le digan que el objeto es placentero, se lanza a gozarlo. De aquí que la cólera siga de algún modo a la razón, pero la concupiscencia no, y por esto es más afrentosa. El incontinente en la cólera está

τοῦ θυμοῦ ἀκρατὴς τοῦ λόγου πως ἡττᾶται, ὁ δὲ
2 τῆς ἐπιθυμίας καὶ οὐ τοῦ λόγου. ἔτι ταῖς φυσικαῖς
μᾶλλον συγγνώμη ἀκολουθεῖν ὀρέξεσιν, ἐπεὶ καὶ
ἐπιθυμίαις ταῖς τοιαύταις μᾶλλον ὅσαι κοιναὶ πᾶσι,
καὶ ἐφ' ὅσον κοιναί· ὁ δὲ θυμὸς φυσικώτερον καὶ
ἡ χαλεπότης τῶν ἐπιθυμιῶν τῶν τῆς ὑπερβολῆς
καὶ τῶν μὴ ἀναγκαίων, ὥσπερ ὁ ἀπολογούμενος
ὅτι τὸν πατέρα τύπτοι "καὶ γὰρ οὗτος" ἔφη
"τὸν ἑαυτοῦ, κἀκεῖνος τὸν ἄνωθεν," καὶ τὸ
παιδίον δείξας "καὶ οὗτος ἐμέ" ἔφη, "ὅταν ἀνὴρ
γένηται· συγγενὲς γὰρ ἡμῖν·" καὶ ὁ ἑλκόμενος
ὑπὸ τοῦ υἱοῦ παύεσθαι ἐκέλευε πρὸς ταῖς θύραις·
καὶ γὰρ αὐτὸς ἑλκύσαι τὸν πατέρα μέχρις ἐνταῦθα.
3 ἔτι ἀδικώτεροι οἱ ἐπιβουλότεροι. ὁ μὲν οὖν θυμώδης οὐκ ἐπίβουλος, οὐδ' ὁ θυμός, ἀλλὰ φανερός· ἡ δ' ἐπιθυμία, καθάπερ τὴν Ἀφροδίτην φασί·

δολοπλόκας γὰρ Κυπρογενοῦς·

καὶ τὸν κεστὸν ἱμάντα Ὅμηρος·

πάρφασις ἥ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονέοντος.

ὥστ' εἴπερ ἀδικωτέρα καὶ αἰσχίων ἡ ἀκρασία
αὕτη τῆς περὶ τὸν θυμόν ἐστι, καὶ ἁπλῶς ἀκρασία
4 καὶ κακία πως. ἔτι οὐδεὶς ὑβρίζει λυπούμενος, ὁ
δ' ὀργῇ ποιῶν πᾶς ποιεῖ λυπούμενος, ὁ δ' ὑβρίζων
μεθ' ἡδονῆς. εἰ οὖν οἷς ὀργίζεσθαι μάλιστα
δίκαιον, ταῦτα ἀδικώτερα, καὶ ἡ ἀκρασία ἡ δι'
5 ἐπιθυμίαν· οὐ γάρ ἐστιν ἐν θυμῷ ὕβρις.—ὡς μὲν
τοίνυν αἰσχίων ἡ περὶ ἐπιθυμίας ἀκρασία τῆς περὶ
τὸν θυμόν, καὶ ὅτι ἔστιν ἡ ἐγκράτεια καὶ ἡ
ἀκρασία περὶ ἐπιθυμίας καὶ ἡδονὰς σωματικάς,

de algún modo sujeto a la razón, mientras que el otro lo está sólo a la concupiscencia y no a la razón.

A más de esto, mayor indulgencia hay para el acto de seguir los impulsos naturales, puesto que aun tratándose de las concupiscencias, es más excusable ceder a las que son comunes a todos y en la medida en que son comunes. Pero la cólera y la condición difícil son más naturales que los deseos de placeres excesivos e innecesarios. Es el caso del que se disculpaba de golpear a su padre, diciendo: "Este golpeó al suyo, y aquél a su antepasado", y mostrando a su hijo, añadía: "Y éste me golpeará cuando sea hombre; nos viene de familia." Y también aquel otro que, arrastrado por su hijo, le exhortaba a detenerse en el dintel de la puerta, puesto que él mismo no había arrastrado a su padre sino hasta allí.

Asimismo, mientras los hombres son más insidiosos, más injusticias cometen. Pero el colérico no es insidioso, ni lo es la cólera, sino que se muestra abiertamente. Mas la concupiscencia es como la Afrodita de que nos hablan los poetas:

La del linaje ciprio, que urde sus engaños. [11]

o como su bordado ceñidor de que habla Homero:

Talismán que arrebata la mente consistente del sabio. [12]

Si, pues, esta incontinencia es más injusta y vergonzosa que la de la cólera, podrá calificársela de incontinencia en sentido absoluto, y en cierto modo de vicio.

Además, nadie que ultraja con insolencia recibe pena por ello; pero el que obra por cólera tiene pena en lo que hace, y no placer, como el primero. Si, por tanto, los actos más injustos son aquéllos contra los que más justamente podemos irritarnos, más injusta resulta ser la incontinencia por deseo, ya que en la cólera no hay ultraje insolente.

Así pues, la incontinencia del deseo es más vergonzosa que la de la cólera, como es manifiesto, siéndolo también que la continencia y la incontinencia se refieren a los deseos y placeres del cuerpo.

6 δῆλον. αὐτῶν δὲ τούτων τὰς διαφορὰς ληπτέον. ὥσπερ γὰρ εἴρηται κατ' ἀρχάς, αἱ μὲν ἀνθρωπικαί εἰσι καὶ φυσικαὶ καὶ τῷ γένει καὶ τῷ μεγέθει, αἱ δὲ θηριώδεις, αἱ δὲ διὰ πηρώσεις καὶ νοσήματα. τούτων δὲ περὶ τὰς πρώτας σωφροσύνη καὶ ἀκολασία μόνον ἐστίν· διὸ καὶ τὰ θηρία οὔτε σώφρονα οὔτ' ἀκόλαστα λέγομεν ἀλλ' ἢ κατὰ μεταφορὰν καὶ εἴ τι ὅλως ἄλλο πρὸς ἄλλο διαφέρει γένος τῶν ζῴων ὕβρει καὶ σιναμωρίᾳ καὶ τῷ παμφάγον εἶναι· οὐ γὰρ ἔχει προαίρεσιν οὐδε λογισμόν, ἀλλ' ἐξέστηκε τῆς φύσεως, ὥσπερ οἱ μαινόμενοι τῶν
7 ἀνθρώπων. ἔλαττον δὲ θηριότης κακίας, φοβερώτερον δέ· οὐ γὰρ διέφθαρται τὸ βέλτιστον, ὥσπερ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ' οὐκ ἔχει. ὅμοιον οὖν ὥσπερ ἄψυχον συμβάλλειν πρὸς ἔμψυχον, πότερον κάκιον· ἀσινεστέρα γὰρ ἡ φαυλότης ἀεὶ ἡ τοῦ μὴ ἔχοντος ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς ἀρχή. (παραπλήσιον οὖν τὸ συμβάλλειν ἀδικίαν πρὸς ἄνθρωπον ἄδικον· ἔστι γὰρ ὡς ἑκάτερον κάκιον.) μυριοπλάσια γὰρ ἂν κακὰ ποιήσειεν ἄνθρωπος κακὸς θηρίου.

vii Περὶ δὲ τὰς δι' ἁφῆς καὶ γεύσεως ἡδονὰς καὶ λύπας καὶ ἐπιθυμίας καὶ φυγάς, περὶ ἃς ἥ τε ἀκολασία καὶ ἡ σωφροσύνη διωρίσθη πρότερον, ἔστι μὲν οὕτως ἔχειν ὥστε ἡττᾶσθαι καὶ ὧν οἱ πολλοὶ κρείττους, ἔστι δὲ κρατεῖν καὶ ὧν οἱ πολλοὶ ἥττους· τούτων δ' ὁ μὲν περὶ ἡδονὰς ἀκρατὴς ὁ δ' ἐγκρατής, ὁ δὲ περὶ λύπας μαλακὸς ὁ δὲ καρτερικός. μεταξὺ δ' ἡ τῶν πλείστων ἕξις, κἂν εἰ
2 ῥέπουσι μᾶλλον πρὸς τὰς χείρους. ἐπεὶ δ' ἔνιαι τῶν ἡδονῶν ἀναγκαῖαί εἰσιν αἱ δ' οὔ, καὶ μέχρι

Es preciso, sin embargo, tomar en consideración las diferencias entre tales deseos y placeres. Según dijimos al principio, unos son propios del hombre y naturales, tanto en su género como en su intensidad; otros son bestiales; otros, en fin, son debidos a deficiencias orgánicas y enfermedades. Ahora bien, la templanza y el desenfreno se aplican exclusivamente a los primeros, por lo cual no decimos de las bestias que son ni temperantes ni desenfrenadas, a no ser por metáfora y cuando una especie de animales difiere en conjunto de otra por su lascivia, su salvajismo y su voracidad. Las bestias, en efecto, no tienen elección ni raciocinio, sino que son aberraciones de la naturaleza, como entre los hombres los locos.

La bestialidad es un mal menor que el vicio, pero más horrible, porque en el hombre bestial no hay, como en el hombre vicioso, una corrupción del principio superior, pero es porque no lo tiene. Sería como si se comparase lo inanimado con lo animado para preguntarse qué sea más malo. La perversión de lo que no posee el principio es siempre menos dañina; ahora bien, el principio es la inteligencia. Es también algo así como si se comparase la injusticia con el hombre injusto: resultará que, según los casos, una cosa es peor que la otra. Pero el hombre malo puede hacer diez mil veces más mal que la bestia o el hombre bestial.

VII

En los placeres y molestias, deseos y aversiones del tacto y del gusto, con relación a los cuales delimitamos anteriormente el desenfreno y la templanza, puede ser tal la disposición individual que sea uno vencido aun por aquellas tentaciones que la mayoría suele vencer, y recíprocamente vencer aun en aquéllas en que los más son vencidos. De estos dos tipos de hombres, el que en los deleites hace lo primero es incontinente, y el que lo postrero, continente. Si en las molestias, el primero es afeminado, y el segundo constante. Y los hábitos de la mayoría están en una situación intermedia, por más que se inclinen más bien hacia los hábitos peores.

Pero así como algunos placeres son necesarios y otros no, y unos y otros hasta cierto punto, mientras que los excesos no son

τινός, αἱ δ' ὑπερβολαὶ οὔ, οὐδ' αἱ ἐλλείψεις, ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἐπιθυμίας ἔχει καὶ λύπας, ὁ μὲν τὰς ὑπερβολὰς διώκων τῶν ἡδέων ἢ καθ' ὑπερβολὴν καὶ διὰ προαίρεσιν, δι' αὐτὰς καὶ μηδὲν δι' ἕτερον ἀποβαῖνον, ἀκόλαστος· ἀνάγκη γὰρ τοῦτον μὴ εἶναι μεταμελητικόν, ὥστ' ἀνίατος· ὁ γὰρ ἀμεταμέλητος ἀνίατος. ὁ δ' ἐλλείπων ὁ ἀντικείμενος, ὁ δὲ μέσος σώφρων. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ φεύγων τὰς σωματικὰς λύπας μὴ δι' ἧτταν
3 ἀλλὰ διὰ προαίρεσιν.—(τῶν δὲ μὴ προαιρουμένων ὁ μὲν ἄγεται διὰ τὴν ἡδονήν, ὁ δὲ διὰ τὸ φεύγειν τὴν λύπην τὴν ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας. ὥστε διαφέρουσιν ἀλλήλων· παντὶ δ' ἂν δόξειε χείρων εἶναι, εἴ τις μὴ ἐπιθυμῶν ἢ ἠρέμα πράττοι τι αἰσχρόν, ἢ εἰ σφόδρα ἐπιθυμῶν, καὶ εἰ μὴ ὀργιζόμενος τύπτοι ἢ εἰ ὀργιζόμενος· τί γὰρ ἂν ἐποίει ἐν πάθει ὤν; διὸ ὁ ἀκόλαστος χείρων τοῦ ἀκρατοῦς.) —τῶν δὴ λεχθέντων τὸ μὲν μαλακίας εἶδος μᾶλλον,
4 ὁ δ' ἀκόλαστος. ἀντίκειται δὲ τῷ μὲν ἀκρατεῖ ὁ ἐγκρατής, τῷ δὲ μαλακῷ ὁ καρτερικός· τὸ μὲν γὰρ καρτερεῖν ἐστὶν ἐν τῷ ἀντέχειν, ἡ δ' ἐγκράτεια ἐν τῷ κρατεῖν, ἕτερον δὲ τὸ ἀντέχειν καὶ κρατεῖν, ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἡττᾶσθαι τοῦ νικᾶν· διὸ καὶ
5 αἱρετώτερον ἐγκράτεια καρτερίας ἐστίν. ὁ δ' 1150b
ἐλλείπων πρὸς ἃ οἱ πολλοὶ καὶ ἀντιτείνουσι καὶ δύνανται, οὗτος μαλακὸς καὶ τρυφῶν (καὶ γὰρ ἡ τρυφὴ μαλακία τίς ἐστιν), ὃς ἕλκει τὸ ἱμάτιον ἵνα μὴ πονήσῃ τὴν ἀπὸ τοῦ αἴρειν λύπην, καὶ μιμούμενος τὸν κάμνοντα οὐκ οἴεται ἄθλιος εἶναι
6 ἀθλίῳ ὅμοιος ὤν. ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ ἐγ-

necesarios, ni tampoco los defectos, y como lo mismo es en cuanto a los deseos y a las molestias, el que busca placeres excesivos, o aun los necesarios con exceso, y lo hace por su libre elección, buscando el placer por sí mismo y no por otro resultado, este tal es desenfrenado y necesariamente incapaz de arrepentirse, por lo cual es incurable, ya que el que no se arrepiente es incurable. El que peca por defecto es el tipo opuesto, y el que guarda el medio es el temperante. Y otro tanto debe decirse del que rehusa las molestias corporales no por flaqueza de ánimo, sino por libre elección.

(De los que no obran por libre elección, unos son arrastrados por el placer, y otros por sustraerse al dolor del deseo insatisfecho, de suerte que difieren entre sí. Ahora bien, a los ojos de todos aparecerá más malo el que sin deseo alguno, o a lo más con deseos débiles, comete algo vergonzoso, que el que tal hace con violentos deseos, como también es más malo el que sin estar airado golpea que el que airado lo hace, pues ¿qué no haría el primero si estuviese en un estado pasional? Y por esto el desenfrenado es peor que el incontinente.)

De los caracteres antes descritos, la deliberada repulsa de molestias es más bien cierta especie de afeminamiento, así como la deliberada prosecución del placer es propiamente el desenfreno.

Al incontinente se opone el continente; al afeminado el constante, porque la constancia está en el resistir y la continencia en el dominar, siendo diferentes el resistir y el dominar, como también el no ser vencido y el vencer, por lo cual es más de preciar la continencia que la constancia.

El que desfallece en circunstancias en que la mayoría resiste con éxito, es afeminado y muelle, ya que la molicie es una forma de afeminamiento. Es el que arrastra su manto por no tomarse el trabajo de levantarlo, y que remeda al enfermo sin pensar lo miserable que es por solo el hecho de hacerse semejante al miserable.

Lo mismo acontece en materia de continencia y de incontinencia. No causa admiración el que alguno sea vencido por fuertes

κράτειαν καὶ ἀκρασίαν· οὐ γὰρ εἴ τις ἰσχυρῶν καὶ ὑπερβαλλουσῶν ἡδονῶν ἡττᾶται ἢ λυπῶν, θαυμαστόν—ἀλλὰ συγγνωμονικὸν εἰ ἀντιτείνων, ὥσπερ ὁ Θεοδέκτου Φιλοκτήτης ὑπὸ τοῦ ἔχεως πεπληγμένος ἢ ὁ Καρκίνου ἐν τῇ Ἀλόπῃ Κερκύων, καὶ ὥσπερ οἱ κατέχειν πειρώμενοι τὸν γέλωτα ἀθρόον ἐκκαγχάζουσιν, οἷον συνέπεσε Ξενοφάντῳ—ἀλλ' εἴ τις πρὸς ἃς οἱ πολλοὶ δύνανται ἀντέχειν, τούτων ἡττᾶται καὶ μὴ δύναται ἀντιτείνειν, μὴ διὰ φύσιν τοῦ γένους ἢ διὰ νόσον, οἷον ἐν τοῖς Σκυθῶν βασιλεῦσιν ἡ μαλακία διὰ τὸ γένος, καὶ ὡς τὸ θῆλυ
7 πρὸς τὸ ἄρρεν διέστηκεν. δοκεῖ δὲ καὶ ὁ παιδιώδης ἀκόλαστος εἶναι, ἔστι δὲ μαλακός· ἡ γὰρ παιδιὰ ἄνεσίς ἐστιν, εἴπερ ἀνάπαυσις, τῶν δὲ πρὸς
8 ταύτην ὑπερβαλλόντων ὁ παιδιώδης ἐστίν. ἀκρασίας δὲ τὸ μὲν προπέτεια τὸ δ' ἀσθένεια· οἱ μὲν γὰρ βουλευσάμενοι οὐκ ἐμμένουσιν οἷς ἐβουλεύσαντο διὰ τὸ πάθος, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ βουλεύσασθαι ἄγονται ὑπὸ τοῦ πάθους· ἔνιοι γάρ, ὥσπερ προγαργαλισθέντες οὐ γαργαλίζονται, οὕτω καὶ προαισθόμενοι καὶ προϊδόντες καὶ προεγείραντες ἑαυτοὺς καὶ τὸν λογισμὸν οὐχ ἡττῶνται ὑπὸ τοῦ πάθους, οὔτ' ἂν ἡδὺ ἢ οὔτ' ἂν λυπηρόν. μάλιστα δ' οἱ ὀξεῖς καὶ μελαγχολικοὶ τὴν προπετῆ ἀκρασίαν εἰσὶν ἀκρατεῖς· οἱ μὲν γὰρ διὰ τὴν ταχυτῆτα, οἱ δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἀναμένουσι τὸν λόγον, διὰ τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῇ φαντασίᾳ.

viii Ἔστι δ' ὁ μὲν ἀκόλαστος, ὥσπερ ἐλέχθη, οὐ μεταμελητικός (ἐμμένει γὰρ τῇ προαιρέσει)· ὁ δ' ἀκρατὴς μεταμελητικὸς πᾶς. διὸ οὐχ ὥσπερ ἠπορήσαμεν, οὕτω καὶ ἔχει, ἀλλ' ὁ μὲν ἀνίατος,

y excesivos placeres o penas, sino que más bien es excusable si sucumbe habiendo resistido, tal como el Filoctetes de Teodectes,[13] mordido por la serpiente, o como Cerción[14] en el *Alope* de Carcino, o como los que, tratando de contener su risa, estallan todos en una carcajada, como le aconteció a Xenofanto.[15] Pero sí causa sorpresa el que alguno sea vencido y no pueda resistir a deseos a los cuales puede resistir el común de los hombres, a menos que eso no sea por tendencia hereditaria o por enfermedad, como en los reyes escitas, a quienes la molicie les viene de linaje,[16] o como la naturaleza de la mujer comparada con la del varón.

Pasa a veces por desenfrenado el que es muy amigo de diversiones, cuando en realidad no es sino un tipo delicado, porque toda diversión, al ser una pausa en el trabajo, es una relajación del ánimo, y el amigo de diversiones es uno de los que en esto se exceden.

Dos formas hay de incontinencia, que son el arrebato y la flaqueza. Unos, después de haber deliberado, no se mantienen en su decisión a causa de la pasión; otros, por no haber deliberado, son arrastrados por la pasión. Porque así como los que se cosquillean previamente no sienten después las cosquillas que otros les hacen, así hay algunos que, presintiendo y previendo los ataques de la pasión, mantiénense anticipadamente despiertos, y vigilante su facultad razonadora, de suerte que no son vencidos de la pasión, ora sea de deleite, ora de molestia. Y son sobre todo los de temperamento vivo o excitable los que son incontinentes con incontinencia de arrebato, porque aquéllos por su impetuosidad, y estos otros por su vehemencia pasional, no esperan a oír a la razón, teniendo como tienen el hábito de seguir su fantasía.

VIII

El desenfrenado, como queda dicho, es impenitente, puesto que permanece en su elección; al contrario, todo hombre incontinente puede arrepentirse. Así, no se sostiene ya la objeción que antes propusimos, sino que el desenfrenado es incurable y el in-

ὁ δ' ἰατός· ἔοικε γὰρ ἡ μὲν μοχθηρία τῶν νοσημάτων οἷον ὑδέρῳ καὶ φθίσει, ἡ δ' ἀκρασία τοῖς ἐπιληπτικοῖς· ἡ μὲν γὰρ συνεχής, ἡ δ' οὐ συνεχὴς πονηρία. καὶ ὅλως δ' ἕτερον τὸ γένος ἀκρασίας καὶ κακίας· ἡ μὲν γὰρ κακία λανθάνει, ἡ δ'
2 ἀκρασία οὐ λανθάνει.—αὐτῶν δὲ τούτων βελτίους 1151a
οἱ ἐκστατικοὶ ἢ οἱ τὸν λόγον ἔχοντες μέν, μὴ ἐμμένοντες δέ· ὑπ' ἐλάττονος γὰρ πάθους ἡττῶνται, καὶ οὐκ ἀπροβούλευτοι ὥσπερ ἅτεροι· ὅμοιος γὰρ ὁ ἀκρατής ἐστι τοῖς ταχὺ μεθυσκομένοις καὶ ὑπ'
3 ὀλίγου οἴνου καὶ ἐλάττονος ἢ ὡς οἱ πολλοί. ὅτι μὲν οὖν κακία ἡ ἀκρασία οὐκ ἔστι, φανερόν (ἀλλά πῃ ἴσως)· τὸ μὲν γὰρ παρὰ προαίρεσιν τὸ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσίν ἐστιν· οὐ μὴν ἀλλ' ὅμοιόν γε κατὰ τὰς πράξεις, ὥσπερ τὸ Δημοδόκου εἰς Μιλησίους

Μιλήσιοι ἀξύνετοι μὲν
οὐκ εἰσίν, δρῶσιν δ' οἷάπερ ἀξύνετοι —

καὶ οἱ ἀκρατεῖς ἄδικοι μὲν οὐκ εἰσίν, ἀδικοῦσι
4 δέ.—ἐπεὶ δ' ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ διὰ τὸ πεπεῖσθαι διώκειν τὰς καθ' ὑπερβολὴν καὶ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον σωματικὰς ἡδονάς, ὁ δὲ πέπεισται διὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι οἷος διώκειν αὐτάς, ἐκεῖνος μὲν οὖν εὐμετάπειστος, οὗτος δ' οὔ. ἡ γὰρ ἀρετὴ καὶ ἡ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν ἡ μὲν φθείρει ἡ δὲ σῴζει, ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὗ ἕνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις· οὔτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὔτε

continente curable. La perversidad del desenfreno se parece a ciertas enfermedades como la hidropesía y la tisis; la incontinencia a la epilepsia. La primera es una maldad continua; la segunda no es continua. Y hablando en general, la incontinencia y el vicio son diferentes en su género, pues el vicio es inconsciente de sí mismo, mientras que la incontinencia tiene conciencia de su flaqueza. Y de los incontinentes son mejores los que momentáneamente se ponen fuera de sí que los que, manteniendo su razón, no la acatan. Estos últimos, al contrario de los primeros, son vencidos por una pasión menor, y no sin haber deliberado previamente. Semejante es el incontinente a los que rápidamente se embriagan y con poco vino o con menos que la mayoría.

Es evidente, por tanto, que la incontinencia no es un vicio (a no ser quizá de cierta manera), porque la incontinencia es fuera de elección, mientras que el vicio es por elección. En las acciones a que llevan son, sin embargo, semejantes; como lo que decía Demódoco de los milesios: "Verdad es que los milesios no son necios; pero hacen lo mismo que los necios." Pues así también los incontinentes no son injustos, pero cometen injusticias.

Ahora bien, puesto que el incontinente es de tal calidad que persigue los placeres del cuerpo excesivos y contrarios a la recta razón, pero no por estar convencido de ello, mientras que el desenfrenado tiene esta convicción porque su constitución moral es de tal condición que le lleva a perseguir dichos placeres, resulta que el primero fácilmente puede ser persuadido a mudar de conducta, pero no el último. Porque la virtud y el vicio respectivamente preservan y destruyen el primer principio; y en las acciones la causa final es el principio, como en las matemáticas los postulados. Ni en ética ni en matemáticas, por lo demás, es el raciocinio el que enseña los principios, sino que la virtud, sea natural, sea adquirida

ἐνταῦθα, ἀλλ' ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν. σώφρων μὲν οὖν ὁ
5 τοιοῦτος, ἀκόλαστος δ' ὁ ἐναντίος. ἔστι δέ τις διὰ πάθος ἐκστατικὸς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃν ὥστε μὲν μὴ πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον κρατεῖ τὸ πάθος, ὥστε δ' εἶναι τοιοῦτον οἷον πεπεῖσθαι διώκειν ἀνέδην δεῖν τὰς τοιαύτας ἡδονὰς οὐ κρατεῖ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀκρατής, βελτίων ὢν τοῦ ἀκολάστου, οὐδὲ φαῦλος ἁπλῶς· σῴζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἀρχή. ἄλλος δ' ἐναντίος, ὁ ἐμμενετικὸς καὶ οὐκ ἐκστατικὸς διά γε τὸ πάθος. φανερὸν δὴ ἐκ τούτων ὅτι ἡ μὲν σπουδαία ἕξις, ἡ δὲ φαύλη.

ix Πότερον οὖν ἐγκρατής ἐστιν ὁ ὁποιῳοῦν λόγῳ καὶ ὁποιᾳοῦν προαιρέσει ἐμμένων ἢ ὁ τῇ ὀρθῇ, καὶ ἀκρατὴς δὲ ὁ ὁποιᾳοῦν μὴ ἐμμένων προαιρέσει καὶ ὁποιῳοῦν λόγῳ ἢ ὁ τῷ μὴ ψευδεῖ λόγῳ καὶ τῇ προαιρέσει τῇ ὀρθῇ, ὥσπερ ἠπορήθη πρότερον; ἢ κατὰ μὲν συμβεβηκὸς ὁποιᾳοῦν, καθ' αὑτὸ δὲ τῷ ἀληθεῖ λόγῳ καὶ τῇ ὀρθῇ προαιρέσει ὁ μὲν ἐμμένει ὁ δ' οὐκ ἐμμένει; εἰ γάρ τις τοδὶ διὰ τοδὶ αἱρεῖται ἢ διώκει, καθ' αὑτὸ μὲν τοῦτο 1151b διώκει καὶ αἱρεῖται, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ τὸ πρότερον. ἁπλῶς δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὑτό· ὥστε ἔστι μὲν ὡς ὁποιᾳοῦν δόξῃ ὁ μὲν ἐμμένει
2 ὁ δ' ἐξίσταται, ἁπλῶς δὲ [ὁ] τῇ ἀληθεῖ.—εἰσὶ δέ τινες καὶ ἐμμενετικοὶ τῇ δόξῃ, οὓς καλοῦσιν ἰσχυρογνώμονας, οἷον δύσπειστοι καὶ οὐκ εὐμετάπειστοι· οἳ ὅμοιον μέν τι ἔχουσι τῷ ἐγκρατεῖ ὥσπερ ὁ ἄσωτος τῷ ἐλευθερίῳ καὶ ὁ θρασὺς τῷ

por costumbre, es la que enseña a sentir rectamente del principio. Tal es el temperante, y su contrario el desenfrenado.

Hay, con todo, ciertos hombres que por pasión traspasan los límites de la recta razón, a quienes la pasión domina para que no obren conforme a la recta razón, pero a quienes no domina al punto de hacerlos tales que estén persuadidos que deben buscar sin freno los placeres. Este tipo de hombre es el incontinente, preferible al desenfrenado y no malo en absoluto, puesto que en él se salva lo más excelente, que es el principio. Y contrario a éste hay otro, que es el que persevera en su elección y no es llevado fuera de sí por la pasión.

De lo dicho es notorio que la continencia es buen hábito, y la incontinencia malo.

IX

Pero ¿es acaso continente el que se apega a cualquier norma o elección, sea la que fuere, o sólo a la que es recta? ¿Y es uno incontinente si no persevera en cualquier elección, apegado a cualquier norma, o solamente si su deficiencia es con respecto a la norma no falsa y a la elección recta? Tal fué la dificultad que antes suscitamos. Quizá haya que decir que aunque accidentalmente pueda tratarse de cualquier elección, esencialmente es a la norma verdadera y a la recta elección a la que el continente se apega y el incontinente no se apega. Porque si alguno elige o persigue esto por estotro, esencialmente es esto último lo que persigue y elige, aunque accidentalmente lo primero. Y por "esencialmente" entendemos lo que es en absoluto. De modo, pues, que puede acontecer que en cualquier manera de opinión el continente esté firme y el incontinente vacile; pero absolutamente hablando, se trata en ambos casos de la opinión verdadera.

Algunos hay que se aferran a su parecer y que son llamados testarudos como gentes difíciles de convencer y nada fáciles de persuadir a mudar de parecer, los cuales tienen algo de semejante con el hombre continente, como el pródigo con el liberal y el temerario con el osado; pero son con todo diferentes en muchos

θαρραλέῳ, εἰσὶ δ' ἕτεροι κατὰ πολλά. ὁ μὲν γὰρ
διὰ πάθος καὶ ἐπιθυμίαν οὐ μεταβάλλει [ὁ ἐγ-
κρατής], ἐπεὶ εὔπειστος, ὅταν τύχῃ, ἔσται [ὁ
ἐγκρατής]· οἱ δὲ οὐχ ὑπὸ λόγου, ἐπεὶ ἐπιθυμίας
γε λαμβάνουσι, καὶ ἄγονται πολλοὶ ὑπὸ τῶν
3 ἡδονῶν. εἰσὶ δὲ ἰσχυρογνώμονες οἱ ἰδιογνώμονες
καὶ οἱ ἀμαθεῖς καὶ οἱ ἄγροικοι, οἱ μὲν ἰδιογνώ-
μονες δι' ἡδονὴν καὶ λύπην· χαίρουσι γὰρ νικῶντες,
ἐὰν μὴ μεταπείθωνται, καὶ λυποῦνται ἐὰν ἄκυρα
τὰ αὐτῶν ᾖ ὥσπερ ψηφίσματα· ὥστε μᾶλλον τῷ
4 ἀκρατεῖ ἐοίκασιν ἢ τῷ ἐγκρατεῖ.—εἰσὶ δέ τινες
οἳ τοῖς δόξασιν οὐκ ἐμμένουσιν οὐ δι' ἀκρασίαν,
οἷον ἐν τῷ Φιλοκτήτῃ τῷ Σοφοκλέους ὁ Νεο-
πτόλεμος. καίτοι δι' ἡδονὴν οὐκ ἐνέμεινεν, ἀλλὰ
καλήν· τὸ γὰρ ἀληθεύειν αὐτῷ ἡδὺ ἦν, ἐπείσθη
δ' ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσέως ψεύδεσθαι. οὐ γὰρ πᾶς
ὁ δι' ἡδονήν τι πράττων οὔτ' ἀκόλαστος οὔτε
φαῦλος οὔτ' ἀκρατής, ἀλλ' ὁ δι' αἰσχράν.

5 Ἐπεὶ δ' ἐστί τις καὶ τοιοῦτος οἷος ἧττον ἢ δεῖ
τοῖς σωματικοῖς χαίρειν, καὶ οὐκ ἐμμένων τῷ
λόγῳ ὁ τοιοῦτος, τούτου καὶ τοῦ ἀκρατοῦς
μέσος ὁ ἐγκρατής· ὁ μὲν γὰρ ἀκρατὴς οὐκ ἐμμένει
τῷ λόγῳ διὰ τὸ μᾶλλόν τι, οὗτος δὲ διὰ τὸ ἧττόν
τι· ὁ δ' ἐγκρατὴς ἐμμένει καὶ οὐδὲ δι' ἕτερον
μεταβάλλει. δεῖ δέ, εἴπερ ἡ ἐγκράτεια σπουδαῖον,
ἀμφοτέρας τὰς ἐναντίας ἕξεις φαύλας εἶναι,
ὥσπερ καὶ φαίνονται· ἀλλὰ διὰ τὸ τὴν ἑτέραν ἐν
ὀλίγοις καὶ ὀλιγάκις εἶναι φανεράν, ὥσπερ ἡ
σωφροσύνη τῇ ἀκολασίᾳ δοκεῖ ἐναντίον εἶναι

puntos. El uno, el continente, no cambia por la pasión y el deseo, pero es fácil de persuadir, si la ocasión se presenta, y seguirá siendo continente. El otro, el testarudo, no se deja persuadir por la razón, y en cambio admite los deseos y es arrastrado a menudo por los placeres.

Tipos de testarudos son los casados con sus opiniones, los ignorantes y los rústicos. Y los que se aferran a sus opiniones hácenlo por influencia del placer y de la pena: alégranse de vencer, si ya después no vienen a desengañarse, y se entristecen de ver sin efecto los decretos de su voluntad; por todo lo cual asemejanse más bien al incontinente que al continente.

Algunos hay que no perseveran en sus decisiones, y no por eso son incontinentes, como Neoptolemo en el *Filoctetes*[17] de Sófocles. Cierto que fué por el placer por lo que no perseveró, pero era un placer honesto, puesto que para él era placentero decir la verdad, y sólo a instigación de Odiseo había podido persuadirse a mentir. Por tanto, no todo el que obra algo por el placer es ni desenfrenado, ni malo, ni incontinente, sino el que lo hace por un placer vergonzoso.

Puesto que se da también el tipo del que goza menos de lo que conviene los placeres del cuerpo (y en este punto no acata la razón), entre éste y el incontinente ocupa el término medio el continente. El incontinente no se atiene a la razón por algo más; el otro tampoco por algo menos; el continente se atiene y no cambia ni por más ni por menos. Y como la continencia es virtuosa, forzoso es que ambos hábitos contrarios sean malos, como de hecho parecen serlo. Mas como notoriamente uno de ellos se da en pocos y pocas veces, y así como la templanza parece ser el único contrario del desenfreno, de la misma manera la continencia parece oponerse sólo a la incontinencia.

6 μόνον, οὕτω καὶ ἡ ἐγκράτεια τῇ ἀκρασίᾳ. ἐπεὶ δὲ καθ' ὁμοιότητα πολλὰ λέγεται, καὶ ἡ ἐγκράτεια ἡ τοῦ σώφρονος καθ' ὁμοιότητα ἠκολούθηκεν· ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, 1152a ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν

7 λόγον, ὁ δ' οἷος ἥδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι. ὅμοιοι δὲ καὶ ὁ ἀκρατὴς καὶ ὁ ἀκόλαστος, ἕτεροι μὲν ὄντες, ἀμφότεροι δὲ τὰ σωματικὰ ἡδέα διώκουσιν, ἀλλ' ὁ μὲν καὶ οἰόμενος δεῖν, ὁ δ' οὐκ οἰόμενος.

x Οὐδ' ἅμα φρόνιμον καὶ ἀκρατῆ ἐνδέχεται εἶναι τὸν αὐτόν· ἅμα γὰρ φρόνιμος καὶ σπουδαῖος τὸ

2 ἦθος δέδεικται ὤν. ἔτι οὐ τῷ εἰδέναι μόνον φρόνιμος ἀλλὰ καὶ τῷ πρακτικός· ὁ δ' ἀκρατὴς οὐ πρακτικός. (τὸν δὲ δεινὸν οὐδὲν κωλύει ἀκρατῆ εἶναι—διὸ καὶ δοκοῦσιν ἐνίοτε φρόνιμοι μὲν εἶναί τινες ἀκρατεῖς δέ—διὰ τὸ τὴν δεινότητα διαφέρειν τῆς φρονήσεως τὸν εἰρημένον τρόπον ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις, καὶ κατὰ μὲν τὸν λόγον ἐγγὺς εἶναι, διαφέρειν δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν.)

3 οὐδὲ δὴ ὡς ὁ εἰδὼς καὶ θεωρῶν, ἀλλ' ὡς ὁ καθεύδων ἢ οἰνωμένος. καὶ ἑκὼν μέν (τρόπον γάρ τινα εἰδὼς καὶ ὃ ποιεῖ καὶ οὗ ἕνεκα), πονηρός δ' οὔ· ἡ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικής· ὥσθ' ἡμιπόνηρος. καὶ οὐκ ἄδικος· οὐ γὰρ ἐπίβουλος· ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν οὐκ ἐμμενετικὸς οἷς ἂν βουλεύσηται, ὁ

Por otra parte, como muchos términos se predican por semejanza, ha venido por asimilación hablar de la continencia del temperante, porque el continente, así como el temperante, se dicen ser tales por no hacer nada contrariamente a la razón por causa de los placeres del cuerpo. Pero la diferencia está en que el primero tiene malos deseos, y el segundo no los tiene; siendo éste de tal constitución que no recibe placer de lo que es contrario a la razón, mientras que aquél, recibiendo placer, no se deja arrastrar por él. Semejantes son también el incontinente y el desenfrenado, pero con todo son diferentes. Ambos persiguen los placeres del cuerpo, pero con la diferencia de que el último piensa que hay que hacerlo, y el primero no lo piensa.

X

No es posible que el mismo hombre sea a la vez prudente e incontinente, porque ya está demostrado que el prudente es juntamente virtuoso en su carácter. Asimismo, ser prudente no consiste sólo en el saber, sino en el obrar; ahora bien, el incontinente no pone por obra lo que sabe. Nada impide, por lo demás, que el que es pronto en entender sea incontinente, por lo cual a veces pasan por prudentes ciertas personas que, por otra parte, son incontinentes, porque la prontitud mental difiere de la prudencia de la manera indicada en los razonamientos anteriores. Próximas son una de otra en tanto que facultades intelectuales, pero diferentes en el propósito de la elección moral.

Tampoco decimos que el incontinente sabe como el que tiene conciencia y contempla, sino como puede saber el que duerme o está ebrio. Cierto que el incontinente obra voluntariamente, pues de algún modo sabe lo que hace y por qué, pero con todo, no es malo, pues su elección moral es aún buena; en suma, es malo a medias. Ni tampoco es injusto, puesto que no trata de hacer daño deliberadamente. Porque de los tipos de incontinentes antes descritos, el uno no persevera en lo que ha resuelto tras de haber deliberado, y el otro, el tipo excitable, no delibera en absoluto.

δὲ μελαγχολικὸς οὐδὲ βουλευτικὸς ὅλως. καὶ ἔοικε δὴ ὁ ἀκρατὴς πόλει ἣ ψηφίζεται μὲν ἅπαντα τὰ δέοντα καὶ νόμους ἔχει σπουδαίους, χρῆται δὲ οὐδέν, ὥσπερ Ἀναξανδρίδης ἔσκωψεν

ἡ πόλις ἐβούλεθ', ᾗ νόμων οὐδὲν μέλει·

4 ὁ δὲ πονηρὸς χρωμένῃ μὲν τοῖς νόμοις, πονηροῖς δὲ χρωμένῃ. ἔστι δ' ἀκρασία καὶ ἐγκράτεια περὶ τὸ ὑπερβάλλον τῆς τῶν πολλῶν ἕξεως· ὁ μὲν γὰρ ἐμμένει μᾶλλον ὁ δ' ἧττον τῆς τῶν πλείστων δυνάμεως. εὐϊατοτέρα δὲ τῶν ἀκρασιῶν ἣν οἱ μελαγχολικοὶ ἀκρατεύονται τῶν βουλευομένων μὲν μὴ ἐμμενόντων δέ· καὶ οἱ δι' ἐθισμοῦ ἀκρατεῖς τῶν φυσικῶν, ῥᾷον γὰρ ἔθος μετακινῆσαι φύσεως· διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὸ ἔθος χαλεπόν, ὅτι τῇ φύσει ἔοικεν, ὥσπερ καὶ Εὔηνος λέγει

φημὶ πολυχρόνιον μελέτην ἔμεναι, φίλε, καὶ δὴ
ταύτην ἀνθρώποισι τελευτῶσαν φύσιν εἶναι.

5 Τί μὲν οὖν ἐστὶν ἐγκράτεια καὶ τί ἀκρασία καὶ τί καρτερία καὶ τί μαλακία, καὶ πῶς ἔχουσιν αἱ ἕξεις αὗται πρὸς ἀλλήλας, εἴρηται.

xi Περὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τὴν 1152 b
πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος· οὗτος γὰρ τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων πρὸς ὃ βλέποντες ἕκαστον τὸ μὲν
2 κακὸν τὸ δ' ἀγαθὸν ἁπλῶς λέγομεν. ἔτι δὲ καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτῶν· τήν τε γὰρ ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν τὴν ἠθικὴν περὶ

Aseméjase el incontinente a una ciudad que promulga todos los decretos debidos y posee leyes excelentes, pero que no las aplica, como decía burlándose Anaxandrides: [18]

> Así lo decretó la ciudad a la que nada le importan las leyes,

mientras que el hombre malo es como una ciudad que sí aplica las leyes, pero las malas leyes.

La incontinencia y la continencia consisten ambas en un exceso de los hábitos que entre los hombres se hallan comúnmente, porque el continente persevera más y el incontinente menos de lo que son capaces la mayor parte.

De las dos especies de incontinencia es más fácil de curar la de los que son incontinentes por su temperamento excitable, que no la de los que deliberaron bien, pero que no perseveran en ello. Son también más curables los incontinentes por costumbre que los que lo son por naturaleza, pues más fácil es de mudar la costumbre que la naturaleza. Pero por esto mismo es difícil mudar de costumbre, porque la costumbre es semejante a la naturaleza, como dice Eveno: [19]

> Afirmo, amigo, que un diuturno ejercicio
> Acaba por ser para los hombres una naturaleza.

Queda dicho, en suma, qué es la continencia y qué la incontinencia, qué la constancia y qué la molicie, y cómo están dispuestos entre sí estos hábitos.

XI

La teoría del placer y del dolor es del dominio del que filosofa sobre la política, porque él es el arquitecto del fin con vistas al cual llamamos a cada cosa buena o mala en absoluto.

Asimismo, esta investigación es una de las tareas que se nos imponen. Hemos establecido, en efecto, que la virtud y el vicio moral tienen relación con dolores y placeres; y la mayoría, además,

λύπας καὶ ἡδονὰς ἔθεμεν, καὶ τὴν εὐδαιμονίαν
οἱ πλεῖστοι μεθ' ἡδονῆς εἶναί φασιν, διὸ καὶ
3 τὸν μακάριον ὠνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν. τοῖς
μὲν οὖν δοκεῖ οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθόν, οὔτε
καθ' αὑτὸ οὔτε κατὰ συμβεβηκός· οὐ γὰρ εἶναι
ταὐτὸν τὸ ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν. τοῖς δ' ἔνιαι μὲν
εἶναι, αἱ δὲ πολλαὶ φαῦλαι. ἔτι δὲ τούτων τρίτον,
εἰ καὶ πᾶσαι ἀγαθόν, ὅμως μὴ ἐνδέχεσθαι εἶναι
4 τὸ ἄριστον ἡδονήν. ὅλως μὲν οὖν οὐκ ἀγαθόν,
ὅτι πᾶσα ἡδονὴ γένεσίς ἐστιν εἰς φύσιν αἰσθητή,
οὐδεμία δὲ γένεσις συγγενὴς τοῖς τέλεσιν, οἷον
οὐδεμία οἰκοδόμησις οἰκίᾳ. ἔτι ὁ σώφρων φεύγει
τὰς ἡδονάς. ἔτι ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ
τὸ ἡδύ. ἔτι ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν αἱ ἡδοναί, καὶ
ὅσῳ μᾶλλον χαίρει, μᾶλλον, οἷον τὴν τῶν ἀφρο-
δισίων· οὐδένα γὰρ ἂν δύνασθαι νοῆσαί τι ἐν
αὐτῇ. ἔτι τέχνη οὐδεμία ἡδονῆς· καίτοι πᾶν
ἀγαθὸν τέχνης ἔργον. ἔτι παιδία καὶ θηρία
5 διώκει τὰς ἡδονάς. τοῦ δὲ μὴ πάσας σπουδαίας,
ὅτι εἰσὶ καὶ αἰσχραὶ καὶ ὀνειδιζόμεναι, καὶ ὅτι
βλαβεραί, νοσώδη γὰρ ἔνια τῶν ἡδέων. ὅτι δ'
οὐ τἄριστον ἡ ἡδονή, ὅτι οὐ τέλος ἀλλὰ γένεσις.
τὰ μὲν οὖν λεγόμενα σχεδὸν ταῦτ' ἐστίν.

suele decir que la felicidad va acompañada de placer, y por esto la denominación de bienaventurado se deriva de un verbo que significa regocijarse. [20]

Ahora bien, paréceles a algunos que ningún placer es bueno ni en sí ni por accidente, porque no son lo mismo bien y placer. Para otros, ciertos placeres son buenos, pero la mayor parte malos. Y hay aún, en tercer lugar, quienes opinan que aun concediendo que todos los placeres sean buenos, con todo eso no puede ser el placer el sumo bien.

Para sostener que ningún placer es un bien en ningún sentido, se dice que todo placer es un proceso consciente hacia un estado natural, y que ningún proceso es del mismo orden que su respectivo fin, como, por ejemplo, ningún edificar es edificio. Que, además, el temperante huye de los placeres; que el prudente persigue la ausencia de dolor, pero no el placer; que los placeres son un obstáculo al ejercicio del pensamiento, y tanto más cuanto mayor es su goce, como los placeres venéreos, en los cuales nadie puede pensar nada. Que, por otra parte, no hay ningún arte del placer, siendo así que toda obra buena es efecto del arte, y que, en fin, los niños y las bestias persiguen los placeres.

En apoyo de que no todos los placeres son buenos, se dice que hay algunos vergonzosos y reprobados por todos, así como otros nocivos, ya que ciertas enfermedades provienen de los placeres.

Para defender, por último, que el placer no es el bien supremo, se dice que no es un fin, sino un proceso.

Tales son, sobre poco más o menos, las opiniones corrientes.

xii "Οτι δ' οὐ συμβαίνει διὰ ταῦτα μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ τὸ ἄριστον, ἐκ τῶνδε δῆλον. πρῶτον μέν, ἐπεὶ τὸ ἀγαθὸν διχῶς (τὸ μὲν γὰρ ἁπλῶς τὸ δὲ τινί), καὶ αἱ φύσεις καὶ αἱ ἕξεις ἀκολουθήσουσιν, ὥστε καὶ αἱ κινήσεις καὶ αἱ γενέσεις· καὶ αἱ φαῦλαι δοκοῦσαι εἶναι αἱ μὲν ἁπλῶς φαῦλαι τινὶ δ' οὔ ἀλλ' αἱρεταὶ τῷδε, ἔνιαι δ' οὐδὲ τῷδε ἀλλὰ ποτὲ καὶ ὀλίγον χρόνον, αἱρεταὶ δ' οὔ· αἱ δὲ οὐδ' ἡδοναί, ἀλλὰ φαίνονται, ὅσαι μετὰ λύπης καὶ ἰατρείας ἕνεκεν, οἷον αἱ τῶν καμνόντων.—
2 ἔτι ἐπεὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μὲν ἐνέργεια τὸ δ' ἕξις, κατὰ συμβεβηκὸς αἱ καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν ἡδεῖαί εἰσιν· ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἕξεως καὶ φύσεως, ἐπεὶ καὶ ἄνευ λύπης καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἡδοναί (οἷον 1153 a ἡ τοῦ θεωρεῖν [ἐνέργεια]), τῆς φύσεως οὐκ ἐνδεοῦς οὔσης. σημεῖον δ' ὅτι οὐ τῷ αὐτῷ [ἤδη] χαίρουσιν ἀναπληρουμένης τε τῆς φύσεως καὶ ‹ἤδη› καθεστηκυίας, ἀλλὰ καθεστηκυίας μὲν τοῖς ἁπλῶς ἡδέσιν, ἀναπληρουμένης δὲ καὶ τοῖς ἐναντίοις· καὶ γὰρ ὀξέσι καὶ πικροῖς χαίρουσιν, ὧν οὐδὲν οὔτε φύσει ἡδὺ οὔθ' ἁπλῶς ἡδύ· ὥστ' οὐδ' ‹αἱ› ἡδοναί· ὡς γὰρ τὰ ἡδέα πρὸς ἄλληλα

XII

De esas razones no resulta, sin embargo, que el placer no sea un bien, ni que no sea el sumo bien, como se hará patente por las siguientes consideraciones.

En primer lugar, puesto que el bien es de dos maneras: el bien en absoluto y el relativo a alguien, síguese que las naturalezas y los hábitos, así como los movimientos y procesos, se dirán buenos en alguno de esos sentidos. En cuanto a los placeres que parecen malos, hay unos que lo son en sentido absoluto, mas para alguno podrán no serlo, sino dignos de su preferencia. Otros hay que no lo son ni para determinado individuo, a no ser alguna vez y por corto tiempo, por más que no sean realmente deseables. Y otros hay que no son en absoluto placeres, sino que sólo lo parecen, como son los que van acompañados de dolor y que se reciben en vista de la curación, por ejemplo los placeres de los enfermos.

Asimismo, siendo el bien de dos maneras: actividad o estado, sólo por accidente serán placenteros los procesos que nos restituyan a nuestro estado natural, puesto que, cuando satisfacemos nuestros deseos, el verdadero placer en acto radica en lo que queda del estado natural. Y de otro lado hay placeres sin dolor ni deseo, como son los placeres de la contemplación, los cuales no suponen alguna deficiencia natural. Y la prueba de que los que la suponen son placeres accidentales, está en que los hombres no reciben placer de las mismas cosas cuando su naturaleza se está saciando que cuando ha sido restituída a su estado normal, sino que en este caso gozamos de los placeres absolutos, y en el primero aun de las cosas contrarias al placer, pues entonces gustamos de cosas ácidas y amargas, que no son agradables por naturaleza ni agradables en absoluto. Los placeres que producen no son, por tanto, ni naturales ni absolutos, puesto que así como las cosas placenteras difieren entre sí, así también los placeres que de ellas resultan.

διέστηκεν, οὕτω καὶ αἱ ἡδοναὶ αἱ ἀπὸ τούτων.—
3 ἔτι οὐκ ἀνάγκη ἕτερόν τι εἶναι βέλτιον τῆς ἡδονῆς, ὥσπερ τινές φασι τὸ τέλος τῆς γενέσεως· οὐ γὰρ γενέσεις εἰσὶν, οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ' ἐνέργειαι καὶ τέλος· οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν, ἀλλὰ χρωμένων· καὶ τέλος οὐ πασῶν ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως. διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον. δοκεῖ δὲ γένεσίς τισιν εἶναι ὅτι κυρίως ἀγαθόν, τὴν γὰρ ἐνέργειαν γένεσιν οἴονται
4 εἶναι· ἔστι δ' ἕτερον.—τὸ δ' εἶναι φαύλας ὅτι νοσώδη ἔνια ἡδέα, τὸ αὐτὸ καὶ ὅτι ὑγιεινὰ ἔνια φαῦλα πρὸς χρηματισμόν. ταύτῃ οὖν φαῦλα ἄμφω, ἀλλ' οὐ φαῦλα κατά γε τοῦτο, ἐπεὶ καὶ τὸ
5 θεωρεῖν ποτὲ βλάπτει πρὸς ὑγίειαν.—ἐμποδίζει δὲ οὔτε φρονήσει οὔθ' ἕξει οὐδεμιᾷ ἡ ἀφ' ἑκάστης ἡδονή, ἀλλ' αἱ ἀλλότριαι, ἐπεὶ αἱ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν καὶ μανθάνειν μᾶλλον ποιήσουσι θεωρεῖν καὶ
6 μανθάνειν.—τὸ δὲ τέχνης μὴ εἶναι ἔργον ἡδονὴν μηδεμίαν εὐλόγως συμβέβηκεν· οὐδὲ γὰρ ἄλλης ἐνεργείας οὐδεμιᾶς τέχνη ἐστίν, ἀλλὰ τῆς δυνάμεως· καίτοι καὶ ἡ μυρεψικὴ τέχνη καὶ ἡ ὀψο-
7 ποιητικὴ δοκεῖ ἡδονῆς εἶναι.—τὸ δὲ τὸν σώφρονα φεύγειν καὶ τὸν φρόνιμον διώκειν τὸν ἄλυπον βίον, καὶ τὸ τὰ παιδία καὶ τὰ θηρία διώκειν, τῷ αὐτῷ λύεται πάντα. ἐπεὶ γὰρ εἴρηται πῶς ἀγαθαὶ ἁπλῶς καὶ πῶς οὐκ ἀγαθαὶ πᾶσαι αἱ

A más de esto, no se colige de necesidad que haya de haber otra cosa mejor que el placer, tal como, a decir de algunos, es el fin mejor que el proceso. Los placeres no son, en efecto, procesos, ni son todos incidentales a procesos, sino que algunos hay que son actos y fines (placeres que no se dan cuando estamos adquiriendo una facultad, sino cuando la ejercitamos), ni todos los placeres tienen un fin diferente de ellos mismos, sino sólo aquéllos que van encaminados a la perfección de la naturaleza. Por lo cual no está bien decir que el placer es un proceso consciente, sino que más bien debe decirse que es el acto del hábito o estado conforme a la naturaleza; y en lugar de "consciente" hay que decir "sin obstáculo". Y porque el placer es un bien en estricto sentido, paréceles a algunos que es un proceso; pero es porque piensan que el acto es un proceso, cuando en realidad es cosa diferente.

Del otro lado, pretender que los placeres son malos porque hay ciertas cosas placenteras que son causa de enfermedades, es tanto como decir que ciertas cosas buenas para la salud son malas para el bolsillo. Cierto que, en sentido relativo, tanto las cosas placenteras como las saludables pueden ser malas, pero no por eso son en sí malas, pues aun la contemplación intelectual puede a veces dañar a la salud.

Tampoco es un obstáculo a la prudencia ni a ningún otro hábito moral el placer que de tal hábito procede, sino sólo los placeres que le son ajenos. Y así, los placeres que vienen del contemplar y del aprender nos harán contemplar y aprender más.

En cuanto a que ningún placer es obra del arte, esto está puesto en razón, como quiera que no hay arte de ningún acto, sino de la potencia, y por más que el arte de la perfumería y el arte culinaria parezcan ser las artes del placer.

Por lo que ve al argumento de que el temperante huye de los placeres, que el prudente busca simplemente una vida sin dolor, y que los niños y las bestias buscan los placeres, todas estas objeciones se resuelven con la misma respuesta. Hemos explicado, en efecto, en qué sentido hay placeres buenos en absoluto, así como en qué sentido no todos los placeres son buenos. Ahora bien, estos

ἡδοναί, τὰς τοιαύτας καὶ τὰ θηρία καὶ τὰ παιδία διώκει, καὶ τὴν τούτων ἀλυπίαν ὁ φρόνιμος, τὰς μετ᾽ ἐπιθυμίας καὶ λύπης καὶ τὰς σωματικάς (τοιαῦται γὰρ αὗται) καὶ τὰς τούτων ὑπερβολάς, καθ᾽ ἃς ὁ ἀκόλαστος ἀκόλαστος. διὸ ὁ σώφρων φεύγει ταύτας, ἐπεὶ εἰσὶν ἡδοναὶ καὶ σώφρονος.

xiii ᾿Αλλὰ μὴν ὅτι καὶ ἡ λύπη κακόν, ὁμολογεῖται, 1153 b
καὶ φευκτόν· ἡ μὲν γὰρ ἁπλῶς κακόν, ἡ δὲ τῷ πῇ ἐμποδιστική. τῷ δὲ φευκτῷ τὸ ἐναντίον ᾗ φευκτόν τι καὶ κακόν, ἀγαθόν. ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι. ὡς γὰρ Σπεύσιππος ἔλυεν, οὐ συμβαίνει ἡ λύσις, ὥσπερ τὸ μεῖζον τῷ ἐλάττονι καὶ τῷ ἴσῳ ἐναντίον· οὐ γὰρ ἂν φαίη ὅπερ
2 κακόν τι εἶναι τὴν ἡδονήν.—τἄριστον δ᾽ οὐδὲν κωλύει ἡδονήν τινα εἶναι, εἰ ἔνιαι φαῦλαι ἡδοναί, ὥσπερ καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐνίων φαύλων οὐσῶν. ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον, εἴπερ ἑκάστης ἕξεώς εἰσιν ἐνέργειαι ἀνεμπόδιστοι, εἴθ᾽ ἡ πασῶν ἐνέργειά ἐστιν εὐδαιμονία εἴτε ἡ τινὸς αὐτῶν, ἂν ᾖ ἀνεμπόδιστος, αἱρετωτάτην εἶναι· τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ἡδονή· ὥστε εἴη ἄν τις ἡδονὴ τὸ ἄριστον, τῶν πολλῶν ἡδονῶν φαύλων οὐσῶν, εἰ ἔτυχεν, ἁπλῶς. καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαίμονα ἡδὺν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν, εὐλόγως· οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια τέ-

últimos son los que buscan las bestias y los niños (y el prudente la ausencia del dolor que la necesidad de tales placeres origina), siendo todos estos deleites acompañados de deseo y dolor, a saber, los placeres corporales —pues de ellos se trata— así como sus excesos, por los cuales el desenfrenado es desenfrenado. Por esto el temperante evita estos placeres, porque hay también los placeres del temperante.

XIII

Mas al mismo tiempo reconócese que el dolor es un mal y que debemos huír de él, porque unas veces es un mal en absoluto, y otras puede ser en algún respecto un impedimento. Pero lo contrario de lo que hay que evitar, en tanto que es un mal que merece evitarse, es un bien. De consiguiente, es forzoso que el placer sea un bien. Porque no es satisfactoria la respuesta que daba Espeusipo al decir que, así como lo mayor es contrario tanto de lo menor como de lo igual, así el placer y el dolor son contrarios de un estado neutral que sería el bien, ya que ni el mismo Espeusipo sostenía que el placer sea esencialmente un mal.

Nada impide que el bien supremo sea un cierto placer, por más que haya algunos placeres malos, así como nada se opone a que haya alguna forma de conocimiento excelente, aunque otras sean malas. Más aún: quizá sea necesario que, desde el momento que para cada hábito hay actos desembarazados, la felicidad sea el acto (libre de obstáculos) de todos ellos o el de alguno que sea el más digno de nuestra elección; ahora bien, semejante acto es placer. Así, bien podría ser que cierto placer fuese el bien supremo, por más que muchos placeres sean malos, y aun tal vez malos en absoluto. Y por esto creen todos que la vida feliz es placentera, y con razón implican el placer en la felicidad, porque ningún acto impedido es perfecto, y la felicidad es una de las cosas per-

λειος ἐμποδιζομένη, ἡ δ' εὐδαιμονία τῶν τελείων·

διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν
καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται
3 <διὰ> ταῦτα. (οἱ δὴ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν
δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φά-
σκοντες εἶναι ἐὰν ᾖ ἀγαθός, ἢ ἑκόντες ἢ ἄκοντες
4 οὐδὲν λέγουσιν.) διὰ δὲ τὸ προσδεῖσθαι τῆς τύχης
δοκεῖ τισὶ ταὐτὸν εἶναι ἡ εὐτυχία τῇ εὐδαιμονίᾳ,
οὐκ οὖσα, ἐπεὶ καὶ αὐτὴ ὑπερβάλλουσα ἐμπόδιός
ἐστιν, καὶ ἴσως οὐκέτι εὐτυχίαν καλεῖν δίκαιον·
5 πρὸς γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν ὁ ὅρος αὐτῆς. — καὶ
τὸ διώκειν δ' ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους
τὴν ἡδονὴν σημεῖόν τι τοῦ εἶναί πως τὸ ἄριστον
αὐτήν·

φήμη δ' οὔτις πάμπαν ἀπόλλυται, ἥν τινα λαοὶ
πολλοὶ . . .

6 ἀλλ' ἐπεὶ οὐχ ἡ αὐτὴ οὔτε φύσις οὔθ' ἕξις ἡ ἀρίστη
οὔτ' ἔστιν οὔτε δοκεῖ, οὐδ' ἡδονὴν διώκουσι τὴν
αὐτὴν πάντες, ἡδονὴν μέντοι πάντες. ἴσως δὲ
καὶ διώκουσιν οὐχ ἣν οἴονται οὐδ' ἣν ἂν φαῖεν,
ἀλλὰ τὴν αὐτήν· πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον.
ἀλλ' εἰλήφασι τὴν τοῦ ὀνόματος κληρονομίαν αἱ
σωματικαὶ ἡδοναὶ διὰ τὸ πλειστάκις τε παρα-
βάλλειν εἰς αὐτὰς καὶ πάντας μετέχειν αὐτῶν·
διὰ τὸ μόνας οὖν γνωρίμους εἶναι ταύτας μόνας 1154a
7 οἴονται εἶναι. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι, εἰ μὴ ἡ

ἡδονὴ ἀγαθὸν καὶ ἡ ἐνέργεια <ἡδονή>, οὐκ ἔσται ζῆν ἡδέως τὸν εὐδαίμονα· τίνος γὰρ ἕνεκα δέοι ἂν αὐτῆς, εἴπερ μὴ ἀγαθόν; ἀλλὰ καὶ λυπηρῶς ἐνδέχεται ζῆν· οὔτε κακὸν γὰρ οὔτ' ἀγαθὸν

fectas. Por esto el hombre feliz ha menester suplementariamente de los bienes del cuerpo, así como de los bienes exteriores y de los dones de fortuna, a fin de no tener, por su falta, embarazo en sus actos. Decir que un hombre en el potro o caído en grandes desventuras es feliz con sólo que sea virtuoso, es decir vaciedades voluntaria o involuntariamente. Pero del hecho de que sean necesarios suplementariamente los bienes de fortuna, no se sigue, como creen algunos, que la dicha sea lo mismo que la prosperidad, cuando en verdad no lo es. La misma prosperidad, si es excesiva, puede ser obstáculo, y quizá no sea ya justo llamarla entonces prosperidad, ya que su definición debe fijarse en relación con la felicidad.

El hecho de que todos, bestias y hombres, persigan el placer, puede ser un indicio de que el placer es de algún modo el bien supremo:

> Ninguna voz, por muchos pueblos proferida,
> Puede del todo perecer . . . [21]

Pero porque ni una misma naturaleza, ni un mismo hábito, les es a todos el mejor, ni les parece, de aquí procede que aunque todos procuran el placer, no todos procuran el mismo placer. Sin embargo, bien podría ser que todos persiguieran el mismo placer, aunque no sea el que piensan ni el que sabrían nombrar, y ello por la razón de que todas las cosas tienen por su naturaleza algo de divino. Y si los placeres del cuerpo han usurpado para sí los derechos del nombre, débese a que lo más a menudo es a ellos a los que se entregan los hombres y a que todos participan de ellos, y como son los únicos conocidos se cree que son los únicos.

Es patente también que si el placer no es un bien y el acto no es placer, no habrá necesidad de que viva placenteramente el hombre feliz, pues ¿para qué habría menester del placer si no es un bien? Al contrario, su vida podría ser incluso dolorosa, porque si el placer no es ni un bien ni un mal, tampoco lo será el

ἡ λύπη, εἴπερ μηδ' ἡδονή, ὥστε διὰ τί ἂν φεύγοι; οὐδὲ δὴ ἡδίων ὁ βίος ὁ τοῦ σπουδαίου, εἰ μὴ καὶ αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ.

xiv Περὶ δὲ δὴ τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ἐπισκεπτέον πῶς λέγουσιν ὅτι ἔνιαί γε ἡδοναὶ αἱρεταὶ σφόδρα, οἷον αἱ καλαί, ἀλλ' οὐχ αἱ σωματικαὶ καὶ περὶ
2 ἃς ὁ ἀκόλαστος. διὰ τί οὖν αἱ ἐναντίαι λῦπαι μοχθηραί; κακῷ γὰρ ἀγαθὸν ἐναντίον. ἢ οὕτως ἀγαθαὶ αἱ ἀναγκαῖαι, ὅτι καὶ τὸ μὴ κακὸν ἀγαθόν ἐστιν; ἢ μέχρι του ἀγαθαί; τῶν μὲν γὰρ ἕξεων καὶ κινήσεων ὅσων μή ἐστι τοῦ βελτίονος ὑπερβολή, οὐδὲ τῆς ἡδονῆς, ὅσων δ' ἐστί, καὶ τῆς ἡδονῆς. ἔστιν δὲ τῶν σωματικῶν ἀγαθῶν ὑπερβολή, καὶ ὁ φαῦλος τῷ διώκειν τὴν ὑπερβολήν ἐστιν, ἀλλ' οὐ τὰς ἀναγκαίας· πάντες γὰρ χαίρουσί πως καὶ ὄψοις καὶ οἴνοις καὶ ἀφροδισίοις, ἀλλ' οὐχ ὡς δεῖ. ἐναντίως δ' ἐπὶ τῆς λύπης· οὐ γὰρ τὴν ὑπερβολὴν φεύγει, ἀλλ' ὅλως· οὐ γάρ ἐστι τῇ ὑπερβολῇ λύπη ἐναντία ἀλλ' ἢ τῷ διώκοντι τὴν ὑπερβολήν.

3 Ἐπεὶ δ' οὐ μόνον δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ αἴτιον τοῦ ψεύδους—τοῦτο γὰρ συμβάλλεται πρὸς τὴν πίστιν· ὅταν γὰρ εὔλογον φανῇ τὸ διὰ τί φαίνεται ἀληθὲς οὐκ ὂν ἀληθές, πιστεύειν ποιεῖ τῷ ἀληθεῖ μᾶλλον—ὥστε λεκτέον διὰ τί φαίνονται
4 αἱ σωματικαὶ ἡδοναὶ αἱρετώτεραι. πρῶτον μὲν οὖν δὴ ὅτι ἐκκρούει τὴν λύπην· καὶ διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῆς λύπης, ὡς οὔσης ἰατρείας, τὴν ἡδονὴν διώκουσι τὴν ὑπερβάλλουσαν καὶ ὅλως τὴν σω-

dolor, y entonces ¿a qué evitarlo? Ni la vida del hombre virtuoso sería entonces más placentera que la de otros si no lo son sus actos.

XIV

En lo que se refiere a los placeres del cuerpo, hay que examinar la opinión de los que dicen que hay algunos placeres dignos de escogerse en gran manera, a saber, los placeres nobles, pero no los del cuerpo ni los que son objeto de los deseos del desenfrenado. Mas si así es ¿por qué razón entonces los dolores contrarios son malos? ¿O no es el bien lo contrario del mal?

¿Diremos acaso que los placeres necesarios son sólo buenos en la medida en que lo que no es malo es bueno, o que lo son hasta cierto punto? Porque en los hábitos y movimientos en que no hay exceso de bien, no puede haber tampoco exceso de placer, mientras que en los que admiten lo primero, puede también haber exceso de placer. Ahora bien, en los bienes del cuerpo puede haber exceso; y ser malo consiste entonces en buscar el exceso y no en procurar simplemente los placeres necesarios, porque todos, en alguna medida, gózanse en los manjares y vinos, así como en lo placeres del amor, pero no todos como es debido. Mas en el dolor es al contrario: no se huye tan sólo de su exceso, sino en general, porque no es el dolor lo contrario del exceso de placer, a no ser para el hombre que procure dicho exceso.

Es preciso, sin embargo, no sólo declarar la verdad, sino también la causa del error. Hacerlo así es contribuir a confirmar la verdadera convicción, puesto que cuando descubrimos una plausible explicación de por qué aparece como verdadero lo que no es verdadero, esto hace persuadirse más de la verdad. Así pues, hay que declarar por qué parecen particularmente deseables los placeres del cuerpo.

En primer lugar, porque es propio del placer echar fuera la pesadumbre; y así, a causa del exceso de pesar, se busca, como si fuese una medicina, el exceso de placer, y en general el placer

ματικήν. σφοδραὶ δὲ γίνονται αἱ ἰατρεῖαι, διὸ καὶ διώκονται, διὰ τὸ παρὰ τὸ ἐναντίον φαίνεσθαι. (καὶ οὐ σπουδαῖον δὴ δοκεῖ ἡ ἡδονὴ διὰ δύο ταῦτα, ὥσπερ εἴρηται, ὅτι αἱ μὲν φαύλης φύσεώς εἰσι πράξεις, ἢ ἐκ γενετῆς, ὥσπερ θηρίου, ἢ δι' ἔθος, οἷον αἱ τῶν φαύλων ἀνθρώπων, αἱ δ' ἰατρεῖαι [ὅτι] ἐνδεοῦς, καὶ ἔχειν βέλτιον ἢ γίνεσθαι. αἱ 1154 b
δὲ συμβαίνουσι τελεουμένων, κατὰ συμβεβηκὸς
5 οὖν σπουδαῖαι.) ἔτι διώκονται διὰ τὸ σφοδραὶ εἶναι ὑπὸ τῶν ἄλλαις μὴ δυναμένων χαίρειν (αὐτοὶ γοῦν αὑτοῖς δίψας τινὲς παρασκευάζουσιν)· ὅταν μὲν οὖν ἀβλαβεῖς, ἀνεπιτίμητον, ὅταν δὲ βλαβεραί, φαῦλον. οὔτε γὰρ ἔχουσιν ἕτερα ἐφ' οἷς χαίρουσιν, τό τε μηδέτερον πολλοῖς λυπηρὸν διὰ τὴν φύσιν (ἀεὶ γὰρ πονεῖ τὸ ζῷον, ὥσπερ καὶ οἱ φυσιολόγοι μαρτυροῦσι, τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ ἀκούειν φάσκοντες εἶναι λυπηρόν· ἀλλ' ἤδη συν-
6 ήθεις ἐσμέν, ὥς φασίν). ὁμοίως δ' ἐν μὲν τῇ νεότητι διὰ τὴν αὔξησιν ὥσπερ οἱ οἰνωμένοι διάκεινται, καὶ ἡδὺ ἡ νεότης· οἱ δὲ μελαγχολικοὶ τὴν φύσιν ἀεὶ δέονται ἰατρείας· καὶ γὰρ τὸ σῶμα δακνόμενον διατελεῖ διὰ τὴν κρᾶσιν, καὶ ἀεὶ ἐν ὀρέξει σφοδρᾷ εἰσίν· ἐξελαύνει δὲ ἡδονὴ λύπην ἥ τ' ἐναντία καὶ ἡ τυχοῦσα, ἐὰν ᾖ ἰσχυρά. καὶ διὰ ταῦτα ἀκόλαστοι
7 καὶ φαῦλοι γίνονται. αἱ δ' ἄνευ λυπῶν οὐκ ἔχουσιν ὑπερβολήν· αὗται δὲ τῶν φύσει ἡδέων καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. λέγω δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἡδέα τὰ ἰατρεύοντα· ὅτι γὰρ συμβαίνει

del cuerpo. Violentas son estas curaciones, y si se buscan es por parecer propias a combatir el estado contrario.

(Por las dos razones antes enunciadas parece no ser bueno el placer, a saber, porque algunos placeres son acciones que provienen de una naturaleza viciosa, bien sea por nacimiento, como en la bestia, bien por costumbre, como en los hombres viciosos; y en segundo lugar, porque otros placeres son a modo de medicinas que nos restauran a un estado natural en el cual es mejor estar que llegar a estar. Sólo que estos últimos placeres sobrevienen en el curso de un proceso hacia la perfección natural, y por tanto, no son buenos sino por accidente.)

Los placeres del cuerpo, además, son buscados a causa de su vehemencia por los que no pueden gozar de otros (y aun algunos se provocan una sed de ellos), lo cual no es de reprender si tales placeres son inocuos; pero si son nocivos, es malo. Hay hombres que no tienen otras fuentes de alegría; y para muchos, además, un estado neutro llega a serles penoso a causa de su naturaleza. Porque como lo atestiguan los filósofos naturales, siempre el animal padece; y dicen que el ver y el oír son de suyo cosa de pesadumbre, sino que (a dicho de ellos) estamos ya a ello habituados.

De manera análoga, en la juventud, por causa del crecimiento, están los hombres en un estado análogo al de la embriaguez, y así es deliciosa la juventud. En cuanto a los de naturaleza excitable, necesitan siempre de un alivio, a causa de que por su especial composición está su cuerpo en constante estado de irritación, y se hallan continuamente bajo la influencia de un vehemente apetito. En ellos, pues, el placer despide la tristeza, ya sea un placer realmente contrario, ya cualquiera, con tal que sea violento; y por estas causas acaban estos hombres por ser desenfrenados y malos.

Por lo contrario, los placeres que no implican dolor no tienen exceso; y éstos son los que provienen de cosas placenteras por naturaleza y no por accidente. Llamo por accidente placenteras las cosas que obran a modo de curaciones, cuyo efecto cura-

ἰατρεύεσθαι τοῦ ὑπομένοντος ὑγιοῦς πράττοντός τι, διὰ τοῦτο ἡδὺ δοκεῖ εἶναι· φύσει δ' ἡδέα, ἃ ποιεῖ πρᾶξιν τῆς τοιᾶσδε φύσεως.

8 Οὐκ ἀεὶ δ' οὐθὲν ἡδὺ τὸ αὐτό, διὰ τὸ μὴ ἁπλῆν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖναί τι καὶ ἕτερον (καθὸ φθαρτοί), ὥστε ἄν τι θάτερον πράττῃ, τοῦτο τῇ ἑτέρᾳ φύσει παρὰ φύσιν, ὅταν δ' ἰσάζῃ, οὔτε λυπηρὸν δοκεῖ οὔθ' ἡδὺ τὸ πραττόμενον. ἐπεὶ εἴ του ἡ φύσις ἁπλῆ εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται· διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν· οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει. μεταβολὴ δὲ πάντων γλυκύ[τατον], κατὰ τὸν ποιητήν, διὰ πονηρίαν τινά· ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος εὐμετάβολος [ὁ] πονηρός, καὶ ἡ φύσις ἡ δεομένη μεταβολῆς· οὐ γὰρ ἁπλῆ οὐδ' ἐπιεικής.

9 Περὶ μὲν οὖν ἐγκρατείας καὶ ἀκρασίας καὶ περὶ ἡδονῆς καὶ λύπης εἴρηται, καὶ τί ἕκαστον καὶ πῶς τὰ μὲν ἀγαθὰ αὐτῶν ἐστὶ τὰ δὲ κακά· λοιπὸν δὲ καὶ περὶ φιλίας ἐροῦμεν.

tivo es realmente producido por la operación de la parte que ha quedado sana, y de aquí que el remedio mismo parezca placentero. Y llamo naturalmente placenteras las cosas que estimulan la actividad de una naturaleza intacta.

El que ninguna cosa sea siempre placentera, proviene de que nuestra naturaleza no es simple, sino que hay en ella un segundo elemento por el que somos corruptibles, de suerte que cuando alguno de estos elementos actúa solo, esto es antinatural para la otra naturaleza; y cuando hay equilibrio en la acción de ambos, lo que se hace no parece ni penoso ni agradable. Si la naturaleza de algún ser fuese simple, la misma acción le sería siempre la más placentera. Por esto Dios goza eternamente de un único y simple deleite, pues no sólo existe el acto del movimiento, sino también el de la inmovilidad, y más está el placer en la quietud que en el movimiento. Si, según el poeta, [22] "dulce es la mudanza de todo", es en razón de cierta perversión, pues así como el hombre malo es fácil de mudar, así es mala también la naturaleza que necesita del cambio, pues no es simple ni buena.

Hemos hablado, pues, de la continencia y la incontinencia, así como del placer y del dolor, y lo que cada una de esas cosas es, y cómo unas son buenas y otras malas. Resta, pues, ahora tratar de la amistad.

Θ

1 Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἕποιτ' ἂν διελθεῖν. 1155 a
ἔστι γὰρ ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς· ἔτι δ' ἀναγ-
καιότατον εἰς τὸν βίον. ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς
ἕλοιτ' ἂν ζῆν ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα. καὶ
γὰρ πλουτοῦσι καὶ ἀρχὰς καὶ δυναστείας κεκτη-
μένοις δοκεῖ φίλων μάλιστ' εἶναι χρεία· τί γὰρ
ὄφελος τῆς τοιαύτης εὐετηρίας ἀφαιρεθείσης εὐ-
εργεσίας, ἣ γίγνεται μάλιστα καὶ ἐπαινετωτάτη
πρὸς φίλους; ἢ πῶς ἂν τηρηθείη καὶ σῴζοιτ'
ἄνευ φίλων; ὅσῳ γὰρ πλείων, τοσούτῳ ἐπισφα-
2 λεστέρα. ἐν πενίᾳ τε καὶ ταῖς λοιπαῖς δυστυχίαις
μόνην οἴονται καταφυγὴν εἶναι τοὺς φίλους. καὶ
νέοις δὲ πρὸς τὸ ἀναμάρτητον καὶ πρεσβυτέροις
πρὸς θεραπείαν καὶ τὸ ἐλλεῖπον τῆς πράξεως δι'
ἀσθένειαν βοήθεια, τοῖς τ' ἐν ἀκμῇ πρὸς τὰς
καλὰς πράξεις—σύν τε δύ' ἐρχομένω—καὶ γὰρ
3 νοῆσαι καὶ πρᾶξαι δυνατώτεροι. φύσει τ' ἐν-
υπάρχειν ἔοικε πρὸς τὸ γεγεννημένον τῷ γεν-
νήσαντι καὶ πρὸς τὸ γεννῆσαν τῷ γεννηθέντι,
οὐ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ ἐν ὄρνισι καὶ
τοῖς πλείστοις τῶν ζῴων, καὶ τοῖς ὁμοεθνέσι
πρὸς ἄλληλα, καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις, ὅθεν

LIBRO VIII

I

Después de esto síguese tratar de la amistad, porque la amistad es una virtud o va acompañada de virtud; y es, además, la cosa más necesaria en la vida. Sin amigos nadie escogería vivir, aunque tuviese todos los bienes restantes. Los ricos mismos, y las personas constituídas en mando y dignidad, parecen más que todos tener necesidad de amigos. ¿Cuál sería, en efecto, la utilidad de semejante prosperidad quitándole el hacer bien, lo cual principalmente y con mayor alabanza se emplea en los amigos? ¿O cómo se podría guardar y preservar dicho estado sin amigos? Porque cuanto mayor es, tanto es más inseguro. Pues en la pobreza también, y en las demás desventuras, todos piensan ser el único refugio los amigos. A los jóvenes asimismo son un auxilio los amigos para no errar; a los viejos para su cuidado y para suplir la deficiencia de su actividad, causada por la debilidad en que se encuentran; y a los que están en el vigor de la vida, para làs bellas acciones:

Son dos que marchan juntos, [1]

y que, por ende, son más poderosos para el pensamiento y la acción.

La amistad, además, parece existir por naturaleza en el que engendra hacia lo que ha engendrado, y en la prole hacia el padre; y no sólo entre los hombres, sino aun entre las aves y la mayoría de los vivientes, y en los de una misma raza entre sí, pero señaladamente entre los hombres, de donde procede que alabemos a los

τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν. ἴδοι δ' ἄν τις
καὶ ἐν ταῖς πλάναις ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος
4 ἀνθρώπῳ καὶ φίλον. ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις
συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ
αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην· ἡ γὰρ ὁμό-
νοια ὅμοιόν τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι, ταύτης δὲ
μάλιστ' ἐφίενται καὶ τὴν στάσιν ἔχθραν οὖσαν
μάλιστα ἐξελαύνουσιν. καὶ φίλων μὲν ὄντων
οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσ-
δέονται φιλίας· καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα
5 φιλικὸν εἶναι δοκεῖ. οὐ μόνον δ' ἀναγκαῖόν ἐστιν
ἀλλὰ καὶ καλόν· τοὺς γὰρ φιλοφίλους ἐπαινοῦμεν,
ἥ τε πολυφιλία δοκεῖ τῶν καλῶν ἕν τι εἶναι· καὶ
ἔνιοι τοὺς αὐτοὺς οἴονται ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι
καὶ φίλους.
6 Διαμφισβητεῖται δὲ περὶ αὐτῆς οὐκ ὀλίγα.
οἱ μὲν γὰρ ὁμοιότητά τινα τιθέασιν αὐτὴν καὶ
τοὺς ὁμοίους φίλους, ὅθεν τὸν ὅμοιόν φασιν ὡς
τὸν ὅμοιον, καὶ κολοιὸν ποτὶ κολοιόν, καὶ τὰ
τοιαῦτα· οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κεραμεῖς πάντας τοὺς
τοιούτους ἀλλήλοις φασὶν εἶναι. καὶ περὶ αὐτῶν
τούτων ἀνώτερον ἐπιζητοῦσι καὶ φυσικώτερον,
Εὐριπίδης μὲν φάσκων "ἐρᾶν μὲν ὄμβρου γαῖαν"
ξηρανθεῖσαν, "ἐρᾶν δὲ σεμνὸν οὐρανὸν πληρού-
μενον ὄμβρου πεσεῖν ἐς γαῖαν," καὶ Ἡράκλειτος
τὸ "ἀντίξουν συμφέρον" καὶ "ἐκ τῶν διαφερόν-
των καλλίστην ἁρμονίαν" καὶ "πάντα κατ'
ἔριν γίνεσθαι"· ἐξ ἐναντίας δὲ τούτοις ἄλλοι τε
καὶ Ἐμπεδοκλῆς· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου
7 ἐφίεσθαι. τὰ μὲν οὖν φυσικὰ τῶν ἀπορημάτων
ἀφείσθω (οὐ γὰρ οἰκεῖα τῆς παρούσης σκέψεως)·

filántropos o amigos de los hombres. Y cualquiera ha podido comprobar en sus viajes cómo todo hombre es para todo hombre algo familiar y querido.

La amistad, además, parece vincular las ciudades, y podría creerse que los legisladores la toman más a pecho que la justicia. La concordia, en efecto, parece tener cierta semejanza con la amistad, y es a ella a la que las leyes tienden de preferencia, así como, por el contrario, destierran la discordia como la peor enemiga. Donde los hombres son amigos, para nada hace falta la justicia, mientras que si son justos tienen además necesidad de la amistad. La más alta forma de justicia parece ser una forma amistosa.

Mas no sólo es la amistad algo necesario, sino algo hermoso; y así, alabamos a los que cultivan la amistad, y la copia de amigos pasa por ser una de las bellas cosas que existen; y aun hay algunos que piensan que los mismos que son hombres de bien son también amigos.

No pocas son las cosas que se disputan sobre la amistad. Unos la hacen consistir en cierta semejanza, y dicen que los semejantes son amigos, de donde vienen los dichos: "El semejante con su semejante", "El grajo con su grajo", y otros parecidos. Otros, al contrario, dicen que los semejantes se comportan entre sí, sin excepción, como los alfareros. [2] Y a este propósito tratan de dar a su teoría una explicación más profunda y más en consonancia con lo que pasa en la naturaleza. Así, Eurípides [3] nos dice que "la tierra desecada ama la lluvia, y el cielo majestuoso, cuando está henchido de lluvia, ama caer sobre la tierra". Y Heráclito que "lo opuesto es lo útil" y que "de los contrastes surge la más bella armonía", y que "todas las cosas nacen de la discordia". [4] Pero en oposición a todos estos están otros, particularmente Empédocles, [5] que sostienen que lo semejante tiende a su semejante.

Dejando de lado los problemas concernientes a la naturaleza (por no ser propios de la presente investigación), consideremos

ὅσα δ' ἐστὶν ἀνθρωπικὰ καὶ ἀνήκει εἰς τὰ ἤθη καὶ τὰ πάθη, ταῦτ' ἐπισκεψώμεθα, οἷον πότερον ἐν πᾶσι γίνεται φιλία ἢ οὐχ οἷόν τε μοχθηροὺς ὄντας φίλους εἶναι, καὶ πότερον ἓν εἶδος τῆς φιλίας ἐστὶν ἢ πλείω. οἱ μὲν γὰρ ἓν οἰόμενοι, ὅτι ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, οὐχ ἱκανῷ πεπιστεύκασι σημείῳ· δέχεται γὰρ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον καὶ τὰ ἕτερα τῷ εἴδει. εἴρηται δ' ὑπὲρ αὐτῶν ἔμπροσθεν.

ii Τάχα δ' ἂν γένοιτο περὶ αὐτῶν φανερὸν γνωρι-
σθέντος τοῦ φιλητοῦ· δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι
ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τοῦτο δ' εἶναι ‹τὸ› ἀγαθὸν ἢ
ἡδὺ ἢ χρήσιμον. δόξειε δ' ἂν χρήσιμον εἶναι δι'
οὗ γίνεται ἀγαθόν τι ἢ ἡδονή, ὥστε φιλητὰ ἂν
2 εἴη τἀγαθόν τε καὶ τὸ ἡδὺ ὡς τέλη. πότερον οὖν
τἀγαθὸν φιλοῦσιν ἢ τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν; διαφωνεῖ
γὰρ ἐνίοτε ταῦτα· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὸ ἡδύ.
δοκεῖ δὴ τὸ αὑτῷ ἀγαθὸν φιλεῖν ἕκαστος, καὶ
εἶναι ἁπλῶς μὲν τἀγαθὸν φιλητόν, ἑκάστῳ δὲ τὸ
ἑκάστῳ. φιλεῖ δ' ἕκαστος οὐ τὸ ὂν αὑτῷ ἀγαθὸν
ἀλλὰ τὸ φαινόμενον· διοίσει δ' οὐδέν· ἔσται γὰρ
3 τὸ φιλητὸν φαινόμενον. τριῶν δὴ ὄντων δι'
ἃ φιλοῦσιν, ἐπὶ μὲν τῇ τῶν ἀψύχων φιλήσει οὐ
λέγεται φιλία· οὐ γάρ ἐστιν ἀντιφίλησις, οὐδὲ
βούλησις ἐκείνῳ ἀγαθοῦ (γελοῖον γὰρ ἴσως τῷ
οἴνῳ βούλεσθαι τἀγαθά, ἀλλ' εἴπερ, σῴζεσθαι
βούλεται αὐτὸν ἵνα αὐτὸς ἔχῃ)· τῷ δὲ φίλῳ
φασὶ δεῖν βούλεσθαι τἀγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα. τοὺς

los que atañen al hombre y pertenecen a su carácter y pasiones, por ejemplo: si la amistad puede darse en todos, o si no pueden los que son malvados ser amigos, así como si hay una forma de amistad o muchas. Los que creen que sólo hay una, por el hecho de que la amistad admite más y menos, han fundado su convicción en una prueba insuficiente, ya que también admiten más y menos cosas diferentes en especie. Pero de estos puntos hemos ya hablado anteriormente. [6]

II

Podría tal vez esclarecerse todo esto si se entiende cuál es el objeto de amor, pues evidentemente no todo es amado, sino sólo lo amable, y esto es lo bueno, lo placentero o lo útil. Pero como lo útil no parece ser sino aquello por donde nos viene un bien o un placer, resulta que sólo el bien y el placer son amables como fines.

Sin embargo ¿es el bien lo que aman los hombres, o el bien para ellos? Ambas cosas, en efecto, están a veces en desacuerdo; y lo mismo es con respecto al placer. Cada uno, al parecer, ama lo que es bueno para él, y como absolutamente hablando el bien es amable, para cada cual será amable lo que para cada cual sea un bien. De otra parte, cada uno ama como un bien para él no el que lo es realmente, sino el que le parece serlo. Pero esto no hace a la cuestión, pues lo amable será, en suma, lo aparentemente amable.

Hay, pues, tres motivos por los cuales se ama. Pero la afición que se tiene por las cosas inanimadas no se llama amistad, por la razón de que no hay de parte de ellas reciprocidad afectiva, ni, de la nuestra, voluntad de hacerles bien. Sería cosa ridícula desear bienes al vino, a no ser en el sentido de que se desea conservarlo para tenerlo a nuestra disposición. Pero en cambio, es dicho común que al amigo se le ha de desear todo bien y por él mismo.

δὲ βουλομένους οὕτω τἀγαθὰ εὔνους λέγουσιν, ἐὰν μὴ ταὐτὸ καὶ παρ' ἐκείνου γίγνηται· εὔνοιαν
4 γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι. ἢ προσθετέον μὴ λανθάνουσαν; πολλοὶ γάρ εἰσιν εὖνοι οἷς οὐχ ἑωράκασιν, ὑπολαμβάνουσι δὲ ἐπιεικεῖς εἶναι ἢ χρησίμους· τοῦτο δὲ ταὐτὸν κἂν ἐκείνων τις 1156a πάθοι πρὸς τοῦτον· εὖνοι μὲν οὖν οὗτοι φαίνονται ἀλλήλοις, φίλους δὲ πῶς ἄν τις εἴποι λανθάνοντας ὡς ἔχουσιν ἑαυτοῖς; δεῖ ἄρα εὐνοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τἀγαθὰ μὴ λανθάνοντας δι' ἕν τι τῶν εἰρημένων.

iii Διαφέρει δὲ ταῦτα ἀλλήλων εἴδει· καὶ αἱ φιλήσεις ἄρα καὶ αἱ φιλίαι. τρία δὴ τὰ τῆς φιλίας εἴδη, ἰσάριθμα τοῖς φιλητοῖς· καθ' ἕκαστον γάρ ἐστιν ἀντιφίλησις οὐ λανθάνουσα, οἱ δὲ φιλοῦντες ἀλλήλους βούλονται τἀγαθὰ ἀλλήλοις ταύτῃ ᾗ φιλοῦσιν. οἱ μὲν οὖν διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες ἀλλήλους οὐ καθ' αὑτοὺς φιλοῦσιν, ἀλλ' ᾗ γίγνεταί τι αὐτοῖς παρ' ἀλλήλων ἀγαθόν. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ δι' ἡδονήν· οὐ γὰρ τῷ ποιούς τινας εἶναι ἀγαπῶσι τοὺς εὐτραπέλους, ἀλλ' ὅτι ἡδεῖς αὐ-
2 τοῖς. οἵ τε δὴ διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες διὰ τὸ αὑτοῖς ἀγαθὸν στέργουσι, καὶ οἱ δι' ἡδονὴν διὰ τὸ αὑτοῖς ἡδύ, καὶ οὐχ ᾗ ὁ φιλούμενός ἐστιν, ἀλλ' ᾗ χρήσιμος ἢ ἡδύς. κατὰ συμβεβηκός τε δὴ αἱ φιλίαι αὗταί εἰσιν· οὐ γὰρ ᾗ ἐστὶν οἷόσπερ ἐστὶν ὁ φιλούμενος, ταύτῃ φιλεῖται, ἀλλ' ᾗ πορί-

A quienes de esta suerte desean bienes a otro, los llamamos benévolos si no hay de parte del otro reciprocidad, pues cuando la benevolencia es correspondida, es ya amistad.

Mas ¿no deberá añadirse que esta recíproca benevolencia no debe estar oculta? Muchos, en efecto, tienen buena voluntad para quienes no han visto, pero que tienen en concepto de virtuosos o útiles, y alguno de éstos podrá sentir lo mismo con respecto a aquél. Todos ellos, pues, tiénense manifiestamente buena voluntad el uno al otro; pero amigos ¿quién dirá que lo son, al no percatarse de la disposición en que mutuamente se encuentran? Para serlo, por tanto, deben descubrirse los sentimientos de benevolencia que les animan recíprocamente y el deseo que tienen del bien del otro por alguno de los motivos antes expresados.

III

Toda vez que estos motivos difieren específicamente entre sí, diferentes serán también las afecciones y amistades. Tres formas, pues, hay de amistad, iguales en número a los objetos amables, puesto que sobre la base de cada uno de éstos puede haber mutua y reconocida afección, y los que se aman recíprocamente se desean mutuamente los bienes que corresponden al fundamento de su amistad.

De este modo, los que se aman por la utilidad, no se aman por sí mismos, sino en cuanto derivan algún bien uno del otro. Lo mismo los que se aman por el placer, que no quieren a los que tienen ingenio y gracia por tener estas cualidades, sino porque su trato les resulta agradable. De consiguiente, los que son amigos por interés, manifiestan sus afectos por alcanzar un bien para sí mismos; y cuando es por placer, para obtener algo para ellos placentero, y no por el ser mismo de la persona amada, sino en cuanto es útil o agradable. Son, en suma, estas amistades amistades por accidente, porque no se quiere a la persona amada por lo que ella es, sino en cuanto proporciona beneficio o placer, según sea el caso.

3 ζουσιν οἱ μὲν ἀγαθόν τι οἱ δ' ἡδονήν. εὐδιάλυτοι
δὴ αἱ τοιαῦταί εἰσι, μὴ διαμενόντων αὐτῶν
ὁμοίων· ἐὰν γὰρ μηκέτι ἡδεῖς ἢ χρήσιμοι ὦσι,
παύονται φιλοῦντες. τὸ δὲ χρήσιμον οὐ δια-
μένει, ἀλλ' ἄλλοτε ἄλλο γίγνεται. ἀπολυθέντος
οὖν δι' ὃ φίλοι ἦσαν, διαλύεται καὶ ἡ φιλία, ὡς
4 οὔσης τῆς φιλίας πρὸς ἐκεῖνο. μάλιστα δ' ἐν τοῖς
πρεσβύταις ἡ τοιαύτη δοκεῖ φιλία γίνεσθαι (οὐ
γὰρ τὸ ἡδὺ οἱ τηλικοῦτοι διώκουσιν ἀλλὰ τὸ
ὠφέλιμον), καὶ τῶν ἐν ἀκμῇ καὶ νέων ὅσοι τὸ
συμφέρον διώκουσιν. οὐ πάνυ δ' οἱ τοιοῦτοι
οὐδὲ συζῶσι μετ' ἀλλήλων· ἐνίοτε γὰρ οὐδ'
εἰσὶν ἡδεῖς· οὐδὲ δὴ προσδέονται τῆς τοιαύτης
ὁμιλίας, ἐὰν μὴ ὠφέλιμοι ὦσιν· ἐπὶ τοσοῦτον
γάρ εἰσιν ἡδεῖς ἐφ' ὅσον ἐλπίδας ἔχουσιν ἀγαθοῦ.
5 εἰς ταύτας δὲ καὶ τὴν ξενικὴν τιθέασιν. ἡ δὲ
τῶν νέων φιλία δι' ἡδονὴν εἶναι δοκεῖ· κατὰ
πάθος γὰρ οὗτοι ζῶσι, καὶ μάλιστα διώκουσι
τὸ ἡδὺ αὑτοῖς καὶ τὸ παρόν. τῆς ἡλικίας δὲ
μεταπιπτούσης καὶ τὰ ἡδέα γίνεται ἕτερα· διὸ
ταχέως γίγνονται φίλοι καὶ παύονται· ἅμα γὰρ
τῷ ἡδεῖ ἡ φιλία μεταπίπτει, τῆς δὲ τοιαύτης 1158 b
ἡδονῆς ταχεῖα ἡ μεταβολή. καὶ ἐρωτικοὶ δ' οἱ
νέοι· κατὰ πάθος γὰρ καὶ δι' ἡδονὴν τὸ πολὺ
τῆς ἐρωτικῆς· διόπερ φιλοῦσι ‹ταχέως› καὶ
ταχέως παύονται, πολλάκις τῆς αὐτῆς ἡμέρας
μεταπίπτοντες. συνημερεύειν δὲ καὶ συζῆν
οὗτοι βούλονται· γίνεται γὰρ αὐτοῖς τὸ κατὰ
φιλίαν οὕτως.
6 Τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ'
ἀρετὴν ὁμοίων. οὗτοι γὰρ τἀγαθὰ ὁμοίως βού-

Semejantes amistades fácilmente se desatan con sólo que tales amigos no permanezcan los mismos que eran; y así dejan de quererlos desde que no son ya agradables o útiles. La utilidad, en efecto, no es constante, sino que según los tiempos múdase en otra distinta. Caducando, pues, el motivo por que eran amigos, disuélvese también la amistad, ya que no era amistad sino por aquel motivo.

Esta especie de amistad se encuentra sobre todo, al parecer, en los viejos (edad en la cual no se persigue ya el placer, sino el provecho), y también entre aquellos hombres maduros y jóvenes que sólo buscan lo que puede serles ventajoso. Amigos de esta clase tampoco están mucho en compañía, y aun algunas veces ni se complacen en su trato ni han menester de su conversación, a no ser cuando hayan de prestarse un servicio, porque en tanto tienen placer uno en otro en cuanto tienen esperanza de conseguir algún beneficio. En esta clase de amistades pueden colocarse las relaciones de hospitalidad.

La amistad de los jóvenes parece tener por motivo el placer. Los jóvenes, en efecto, viven por la pasión, y van sobre todo tras lo placentero para ellos y lo presente; pero mudándose la edad, otros deleites sobrevienen. Por lo cual tan pronto se hacen amigos como dejan de serlo, pues su amistad cambia simultáneamente con el placer, y la mudanza de este placer es rápida. Los jóvenes son, además, amorosos, porque la amistad amorosa está por lo común inspirada en la pasión y fundada en el placer. Por esto aman los jóvenes tan pronto como dejan de hacerlo, y a menudo cambian de sentimientos en el mismo día. Sin embargo, desean pasar los días y la vida juntos, porque de esta manera alcanzan el objeto de su amistad.

La amistad perfecta es la de los hombres de bien y semejantes en virtud, porque éstos se desean igualmente el bien por ser ellos

λονται ἀλλήλοις, ᾗ ἀγαθοί, ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καθ' αὑτούς· οἱ δὲ βουλόμενοι τἀγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἕνεκα μάλιστα φίλοι, δι' αὑτοὺς γὰρ οὕτως ἔχουσι καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός. διαμένει οὖν ἡ τούτων φιλία ἕως ἂν ἀγαθοὶ ὦσιν, ἡ δ' ἀρετὴ μόνιμον. καὶ ἔστιν ἑκάτερος ἁπλῶς ἀγαθὸς καὶ τῷ φίλῳ· οἱ γὰρ ἀγαθοὶ καὶ ἁπλῶς ἀγαθοὶ καὶ ἀλλήλοις ὠφέλιμοι. ὁμοίως δὲ καὶ ἡδεῖς· καὶ γὰρ ἁπλῶς οἱ ἀγαθοὶ ἡδεῖς καὶ ἀλλήλοις· ἑκάστῳ γὰρ καθ' ἡδονήν εἰσιν αἱ οἰκεῖαι πράξεις, καὶ αἱ τοιαῦται, τῶν ἀγαθῶν δὲ αἱ αὐταὶ ἢ ὅμοιαι.—

7 ἡ τοιαύτη δὲ φιλία μόνιμος εὐλόγως ἐστίν· συνάπτει γὰρ ἐν αὐτῇ πάνθ' ὅσα τοῖς φίλοις δεῖ ὑπάρχειν. πᾶσα γὰρ φιλία δι' ἀγαθόν ἐστιν ἢ δι' ἡδονήν, ἢ ἁπλῶς ἢ τῷ φιλοῦντι, καὶ καθ' ὁμοιότητά τινα· ταύτῃ δὲ πάνθ' ὑπάρχει τὰ εἰρημένα καθ' αὑτούς, ταύτῃ γὰρ ὅμοιοι καὶ τὰ λοιπά. τό τε ἁπλῶς ἀγαθὸν καὶ ἡδὺ ἁπλῶς ἐστίν· μάλιστα δὲ ταῦτα φιλητά· καὶ τὸ φιλεῖν δὴ καὶ ἡ φιλία ἐν τούτοις μάλιστα καὶ ἀρίστη.—

8 σπανίας δ' εἰκὸς τὰς τοιαύτας εἶναι· ὀλίγοι γὰρ οἱ τοιοῦτοι. ἔτι δὲ προσδεῖται χρόνου καὶ συνηθείας· κατὰ τὴν παροιμίαν γὰρ οὐκ ἔστιν εἰδῆσαι ἀλλήλους πρὶν τοὺς λεγομένους ἅλας συναναλῶσαι· οὐδ' ἀποδέξασθαι δὴ πρότερον οὐδ' εἶναι φίλους, πρὶν ἂν ἑκάτερος ἑκατέρῳ φανῇ φιλητὸς καὶ

9 πιστευθῇ. οἱ δὲ ταχέως τὰ φιλικὰ πρὸς ἀλλήλους ποιοῦντες βούλονται μὲν φίλοι εἶναι, οὐκ εἰσὶ δέ, εἰ μὴ καὶ φιλητοὶ καὶ τοῦτ' ἴσασιν· βούλησις μὲν γὰρ ταχεῖα φιλίας γίνεται, φιλία δ' οὔ.

buenos, y son buenos en sí mismos. Los que desean el bien a sus amigos por su propio respecto, son los amigos por excelencia. Por ser ellos quienes son observan esta disposición, y no por accidente. La amistad de estos hombres permanece mientras ellos son buenos; ahora bien, la virtud es algo estable. Cada uno de ellos, además, es bueno en absoluto y con respecto al amigo, porque los buenos son buenos en absoluto y provechosos los unos a los otros. Y asimismo son agradables, porque los buenos son agradables tanto absolutamente como en sus relaciones mutuas. A cada hombre, en efecto, le son causa de placer las acciones que le son familiares y sus semejantes; ahora bien, las acciones de los buenos son las mismas o semejantes.

Esta amistad es, por tanto, como puede con razón suponerse, durable. Vincúlanse en ella todas las cosas que deben concurrir en los amigos. Toda amistad es por un bien o por un placer, ya en absoluto, ya para el sujeto activo de la amistad, y se funda en cierta semejanza. Ahora bien, en esta amistad reúnense todas las características antes especificadas como atributos esenciales de los amigos, porque en este caso los amigos son también semejantes en las otras cualidades. Y siendo lo absolutamente bueno también absolutamente placentero, y estos atributos los más amables de todos, síguese que el amor y la amistad existen en su más plena y perfecta forma entre estos hombres.

Tales amistades son, por supuesto, raras, porque tales hombres son pocos. Hace falta, además, tiempo y trato, pues según el proverbio, no pueden conocerse mutuamente los hombres antes de haber consumido juntamente la sal, ni recibirse o darse por amigos antes de que cada uno se muestre al otro amable y haya ganado su confianza.

En cuanto a los que rápidamente entran en relaciones de amistad, quieren seguramente ser amigos, pero no lo son aún, a menos que ambos sean dignos de amor y que lo sepan. El deseo de amistad nace pronto; la amistad no.

iv Αὕτη μὲν οὖν καὶ κατὰ τὸν χρόνον καὶ κατὰ
τὰ λοιπὰ τελεία ἐστί, καὶ κατὰ πάντα ταὐτὰ
γίνεται καὶ ὅμοια ἑκατέρῳ παρ' ἑκατέρου, ὅπερ
δεῖ τοῖς φίλοις ὑπάρχειν. ἡ δὲ διὰ τὸ ἡδὺ ὁμοίωμα
ταύτης ἔχει· καὶ γὰρ οἱ ἀγαθοὶ ἡδεῖς ἀλλήλοις·
ὁμοίως δὲ καὶ ἡ διὰ τὸ χρήσιμον· καὶ γὰρ τοιοῦτοι
ἀλλήλοις οἱ ἀγαθοί. μάλιστα δὲ καὶ ἐν τούτοις
αἱ φιλίαι διαμένουσιν ὅταν τὸ αὐτὸ γίγνηται παρ'
ἀλλήλων, οἷον ἡδονή, καὶ μὴ μόνον οὕτως ἀλλὰ
καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ, οἷον τοῖς εὐτραπέλοις, καὶ
μὴ ὡς ἐραστῇ καὶ ἐρωμένῳ. οὐ γὰρ ἐπὶ τοῖς
αὐτοῖς ἥδονται οὗτοι, ἀλλ' ὁ μὲν ὁρῶν ἐκεῖνον,
ὁ δὲ θεραπευόμενος ὑπὸ τοῦ ἐραστοῦ· ληγούσης
δὲ τῆς ὥρας ἐνίοτε καὶ ἡ φιλία λήγει (τῷ μὲν γὰρ
οὐκέτι ἡδεῖα ἡ ὄψις, τῷ δ' οὐ γίνεται ἡ θεραπεία)·
πολλοὶ δ' αὖ διαμένουσιν, ἐὰν ἐκ τῆς συνηθείας
2 τὰ ἤθη στέρξωσιν, ὁμοήθεις ὄντες. οἱ δὲ μὴ τὸ
ἡδὺ ἀντικαταλλαττόμενοι ἀλλὰ τὸ χρήσιμον ἐν
τοῖς ἐρωτικοῖς καὶ εἰσὶν ἧττον φίλοι καὶ δια-
μένουσιν. οἱ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον ὄντες φίλοι
ἅμα τῷ συμφέροντι διαλύονται· οὐ γὰρ ἀλλήλων
ἦσαν φίλοι ἀλλὰ τοῦ λυσιτελοῦς. δι' ἡδονὴν μὲν
οὖν καὶ διὰ τὸ χρήσιμον καὶ φαύλους ἐνδέχε-
ται φίλους εἶναι ἀλλήλοις, καὶ ἐπιεικεῖς φαύλοις
καὶ μηδέτερον ὁποιῳοῦν, δι' αὑτοὺς δὲ δῆλον ὅτι
μόνους τοὺς ἀγαθούς· οἱ γὰρ κακοὶ οὐ χαίρουσιν
3 ἑαυτοῖς, εἰ μή τις ὠφέλεια γίγνοιτο. καὶ μόνη

IV

Esta forma de amistad, pues, es perfecta, tanto en su duración como en los otros respectos, en todos los cuales cada parte recibe de la otra los mismos o semejantes bienes, como debe ser entre amigos.

La amistad por placer tiene semejanza con la precedente, porque los buenos son recíprocamente agradables. Lo mismo la que es por utilidad, puesto que los buenos son también útiles los unos a los otros. Y en estas relaciones de tipo inferior, las amistades permanecen sobre todo cuando del uno al otro amigo le viene cosa igual, como si dijésemos igual placer, pero no sólo así como quiera, sino un placer del mismo principio, como pasa entre la gente de amena conversación, y no como acontece entre el amante y el amado. Estos, en efecto, no reciben su placer de las mismas cosas, sino que el amante lo recibe de ver al amado, y éste a su vez de ser objeto de los cuidados del amante. Y cuando la flor de la juventud se marchita, la amistad también en ocasiones fallece, porque al uno no le es ya agradable la vista del otro, ni éste por su parte recibe de aquél los cuidados que solía. Muchos, sin embargo, permanecen unidos si por la intimidad han llegado a aficionarse a la condición del otro, gracias a la conformidad de caracteres establecida entre ellos. Pero los que no buscan un intercambio de placer, sino de utilidad en sus relaciones amorosas, son menos amigos y menos constantes. Los que por la utilidad son amigos, en cesando el interés se separan, porque no eran amigos uno del otro, sino de aquel provecho.

De consiguiente, por placer y por utilidad es posible que aun los malos sean amigos entre sí, y los buenos de los malos, y los que no son ni lo uno ni lo otro de los unos o de los otros. Pero por sí mismos es manifiesto que los únicos amigos son los hombres de bien, como quiera que los malos no se agradan los unos de los otros, a no ser que les venga alguna ventaja.

δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία ἀδιάβλητός ἐστιν· οὐ
γὰρ ῥᾴδιον οὐδενὶ πιστεῦσαι περὶ τοῦ ἐν πολλῷ
χρόνῳ ὑφ' αὐτοῦ δεδοκιμασμένου· καὶ τὸ πι-
στεύειν ἐν τούτοις, καὶ τὸ μηδέποτ' ἂν ἀδικῆσαι,
καὶ ὅσα ἄλλα ἐν τῇ ὡς ἀληθῶς φιλίᾳ ἀξιοῦται.
ἐν δὲ ταῖς ἑτέραις οὐδὲν κωλύει τὰ τοιαῦτα
4 γίνεσθαι. ἐπεὶ δὲ οἱ ἄνθρωποι λέγουσι φίλους
καὶ τοὺς διὰ τὸ χρήσιμον, ὥσπερ αἱ πόλεις
(δοκοῦσι γὰρ αἱ συμμαχίαι ταῖς πόλεσι γίνεσθαι
ἕνεκα τοῦ συμφέροντος), καὶ τοὺς δι' ἡδονὴν
ἀλλήλους στέργοντας, ὥσπερ οἱ παῖδες, ἴσως
λέγειν μὲν δεῖ καὶ ἡμᾶς φίλους τοὺς τοιούτους,
εἴδη δὲ τῆς φιλίας πλείω, καὶ πρώτως μὲν καὶ
κυρίως τὴν τῶν ἀγαθῶν ᾗ ἀγαθοί, τὰς δὲ λοιπὰς
καθ' ὁμοιότητα· ᾗ γὰρ ἀγαθόν τι καὶ ὅμοιόν
τι, ταύτῃ φίλοι· καὶ γὰρ τὸ ἡδὺ ἀγαθὸν τοῖς
5 φιληδέσιν. οὐ πάνυ δ' αὗται συνάπτουσιν, οὐδὲ
γίνονται οἱ αὐτοὶ φίλοι διὰ τὸ χρήσιμον καὶ διὰ
τὸ ἡδύ· οὐ γὰρ πάνυ συνδυάζεται τὰ κατὰ συμ-
βεβηκός.
6 Εἰς ταῦτα δὲ τὰ εἴδη τῆς φιλίας νενεμημένης 1157
οἱ μὲν φαῦλοι ἔσονται φίλοι δι' ἡδονὴν ἢ τὸ
χρήσιμον, ταύτῃ ὅμοιοι ὄντες, οἱ δ' ἀγαθοὶ δι'
αὑτοὺς φίλοι· ᾗ γὰρ ἀγαθοί. οὗτοι μὲν οὖν
ἁπλῶς φίλοι, ἐκεῖνοι δὲ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ
τῷ ὡμοιῶσθαι τούτοις.
7 Ὥσπερ δ' ἐπὶ τῶν ἀρετῶν οἱ μὲν καθ' ἕξιν οἱ
δὲ κατ' ἐνέργειαν ἀγαθοὶ λέγονται, οὕτω καὶ
ἐπὶ τῆς φιλίας· οἱ μὲν γὰρ συζῶντες χαίρουσιν

La amistad de los buenos, además, es la única que puede desafiar la calumnia, porque no es fácil dar a nadie crédito contra aquel que por largo tiempo tiene uno experimentado. Entre la gente de bien hay confianza, así como la seguridad de que jamás se harán injusticia, y todas las otras cosas requeridas en la verdadera amistad. En las otras, al contrario, nada impide que lleguen a surgir esos males.

Puesto que los hombres llaman amigos también a los que lo son por interés, como lo son las ciudades (cuyas alianzas es creencia común hacerse por obtener alguna ventaja), y puesto que asimismo se llama amigos a los que por placer se tienen afecto reciproco, como los niños, quizá convenga que también nosotros llamemos amigos a esa clase de gentes, sólo que distinguiendo diversas formas de amistad, a saber:

En primer lugar y en su propio sentido, la que existe entre los buenos en tanto que buenos; las demás por semejanza, ya que por motivo de algún bien o por algo semejante son amigos, como quiera que aun el placer es un bien para los que aman el placer. Con todo, no es frecuente que estas dos especies inferiores de amistad coincidan, ni son los mismos hombres los que se hacen amigos por utilidad y por placer, porque no se acoplan perfectamente las cosas que sólo lo están por accidente.

Dividiéndose, pues, la amistad en estas especies, los malos serán amigos por placer o por provecho, pues en esto son semejantes, mientras que los buenos lo serán por sí mismos, porque en tanto que son buenos se asemejan. Estos son, por ende, amigos absolutamente hablando; aquéllos por accidente y remedando a los primeros.

V

Así como en las virtudes unos se llaman buenos por el hábito, otros por el acto, así también en la amistad. Unos gozan de la convivencia recíproca y se proporcionan mutuamente bienes, al paso

ἀλλήλοις καὶ πορίζουσι τἀγαθά, οἱ δὲ καθεύδοντες ἢ κεχωρισμένοι τοῖς τόποις οὐκ ἐνεργοῦσι μέν, οὕτω δ' ἔχουσιν ὥστ' ἐνεργεῖν φιλικῶς· οἱ γὰρ τόποι οὐ διαλύουσι τὴν φιλίαν ἁπλῶς, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν. ἐὰν δὲ χρόνιος ἡ ἀπουσία γίνηται, καὶ τῆς φιλίας δοκεῖ λήθην ποιεῖν· ὅθεν εἴρηται

πολλὰς δὴ φιλίας ἀπροσηγορία διέλυσεν.

2 οὐ φαίνονται δ' οὔθ' οἱ πρεσβῦται οὔθ' οἱ στρυφνοὶ φιλικοὶ εἶναι· βραχὺ γὰρ ἐν αὐτοῖς τὸ τῆς ἡδονῆς, οὐδεὶς δὲ δύναται συνημερεύειν τῷ λυπηρῷ οὐδὲ τῷ μὴ ἡδεῖ· μάλιστα γὰρ ἡ φύσις φαίνεται τὸ μὲν λυπηρὸν φεύγειν, ἐφίεσθαι δὲ τοῦ ἡδέος.
3 οἱ δ' ἀποδεχόμενοι ἀλλήλους, μὴ συζῶντες δέ, εὔνοις ἐοίκασι μᾶλλον ἢ φίλοις. οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ φίλων ὡς τὸ συζῆν· ὠφελείας μὲν γὰρ οἱ ἐνδεεῖς ὀρέγονται, συνημερεύειν δὲ καὶ οἱ μακάριοι (μονώταις γὰρ εἶναι τούτοις ἥκιστα προσήκει)· συνδιάγειν δὲ μετ' ἀλλήλων οὐκ ἔστι μὴ ἡδεῖς ὄντας, μηδὲ χαίροντας τοῖς αὐτοῖς· ὅπερ ἡ ἑταιρικὴ δοκεῖ ἔχειν.

4 Μάλιστα μὲν οὖν ἐστὶ φιλία ἡ τῶν ἀγαθῶν, καθάπερ πολλάκις εἴρηται· δοκεῖ γὰρ φιλητὸν μὲν καὶ αἱρετὸν τὸ ἁπλῶς ἀγαθὸν ἢ ἡδύ, ἑκάστῳ δὲ τὸ αὑτῷ τοιοῦτον· ὁ δ' ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ δι'
5 ἄμφω ταῦτα. ἔοικε δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει, ἡ δὲ φιλία ἕξει· ἡ γὰρ φίλησις οὐχ ἧττον πρὸς τὰ ἄψυχά ἐστιν, ἀντιφιλοῦσι δὲ μετὰ προαιρέσεως, ἡ δὲ προαίρεσις ἀφ' ἕξεως. καὶ τἀγαθὰ βούλονται τοῖς φιλουμένοις ἐκείνων ἕνεκα οὐ κατὰ πάθος ἀλλὰ καθ' ἕξιν. καὶ φιλοῦντες τὸν φίλον τὸ αὑτοῖς

que otros, dormidos o separados por la distancia, no ejercitan la amistad, aunque están dispuestos a obrar amigablemente. La distancia local no destruye absolutamente la amistad, sino su acto. Mas cuando la ausencia llega a ser prolongada, parece como que hace poner en olvido la amistad, por lo cual se ha dicho:

Muchas amistades desató la falta de coloquio.[7]

Ni los viejos ni las personas ásperas se muestran inclinados a la amistad, porque hay en ellos poco que sea placentero, y nadie puede pasar los días con quien anda triste o con quien no es agradable, ya que la naturaleza parece sobre todo huír de lo que causa dolor y tender a lo que da placer.

En cuanto a los que están en buenos términos recíprocos, pero que no conviven, puede compararse les más bien a los benévolos que a los amigos, porque nada es más propio de los amigos que el convivir. Si los necesitados desean el socorro de sus amigos, los felices a su vez anhelan pasar juntos los días. Nada conviene menos a estos hombres que estar solos. Pero pasar la vida juntos entre sí no es posible si no son agradables ni reciben gusto de las mismas cosas, como parece mostrarlo la camaradería.

La amistad por excelencia es, pues, la de los hombres de bien, como hemos dicho repetidas veces, porque lo que es absolutamente bueno o agradable parece ser amable y deseable, y para cada uno lo es lo que para él es bueno o agradable; ahora bien, el hombre bueno es amable y deseable para el hombre bueno por ambas razones.

La afección, por su parte, aseméjase a una emoción; la amistad a un hábito. La afección puede tener también por objeto cosas inanimadas; pero la reciprocidad afectiva implica elección, y la elección procede del hábito. Cuando los hombres desean bien a las personas que quieren por consideración a éstas, no es esto por emoción, sino por hábito. Por lo demás, queriendo a un amigo quieren los hombres su propio bien, porque el hombre bueno que

ἀγαθὸν φιλοῦσιν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς φίλος γινόμενος ἀγαθὸν γίνεται ᾧ φίλος. ἑκάτερος οὖν φιλεῖ τε τὸ αὑτῷ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἴσον ἀνταποδίδωσι τῇ βουλήσει καὶ τῷ ἡδεῖ· λέγεται γὰρ φιλότης [ἡ] ἰσότης, μάλιστα δὲ τῇ τῶν ἀγαθῶν ταῦθ' ὑπ- 1158 a
άρχει.

vi 'Εν δὲ τοῖς στρυφνοις καὶ πρεσβυτικοῖς ἧττον γίνεται ἡ φιλία, ὅσῳ δυσκολώτεροί εἰσι καὶ ἧττον ταῖς ὁμιλίαις χαίρουσιν· ταῦτα γὰρ δοκεῖ μάλιστ' εἶναι φιλικὰ καὶ ποιητικὰ φιλίας. διὸ νέοι μὲν γίνονται φίλοι ταχύ, πρεσβῦται δ' οὔ· οὐ γὰρ γίγνονται φίλοι οἷς ἂν μὴ χαίρωσιν· ὁμοίως δ' οὐδ' οἱ στρυφνοί. ἀλλ' οἱ τοιοῦτοι εὖνοι μέν εἰσιν ἀλλήλοις· βούλονται γὰρ τἀγαθὰ καὶ ἀπαντῶσιν εἰς τὰς χρείας· φίλοι δ' οὐ πάνυ εἰσὶ διὰ τὸ μὴ συνημερεύειν μηδὲ χαίρειν ἀλλήλοις,
2 ἃ δὴ μάλιστ' εἶναι δοκεῖ φιλικά. πολλοῖς δ' εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἅμα (ἔοικε γὰρ ὑπερβολῇ, τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἕνα πέφυκε γίνεσθαι)· πολλοὺς δ' ἅμα τῷ αὐτῷ ἀρέσκειν σφόδρα οὐ ῥᾴδιον,
3 ἴσως δ' οὐδ' ἀγαθοὺς εἶναι. δεῖ δὲ καὶ ἐμπειρίαν λαβεῖν καὶ ἐν συνηθείᾳ γενέσθαι, ὃ παγχάλεπον. διὰ τὸ χρήσιμον δὲ καὶ τὸ ἡδὺ πολλοὺς ἀρέσκειν ἐνδέχεται· πολλοὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοι, καὶ ἐν ὀλίγῳ

ha llegado a ser un amigo, se convierte en un bien para aquél de quien es amigo. Cada uno, por ende, ama lo que es un bien para él, y devuelve otro tanto deseando el bien del otro y dándole contento, porque de la amistad se dice ser igualdad, y ambas cosas se encuentran señaladamente en la amistad de los buenos.

VI

En los hombres de condición áspera, así como en los viejos, se produce tanto menos la amistad cuanto mayor sea su malhumor y menos gusto reciban de la conversación, porque el trato fácil y la sociabilidad tiénense por las señales y factores más característicos de la amistad. Por esto los jóvenes se hacen prontamente amigos y los viejos no, porque los hombres no se hacen amigos de quienes no les agradan; y lo mismo pasa con los de carácter agrio. Es posible, sin embargo, que los hombres de este carácter muestren buena voluntad entre sí, puesto que se desean bien y se subvienen en sus necesidades, pero no son precisamente amigos por no pasar juntos los días ni agradarse mutuamente, que son sobre todo, al parecer, las señales de la amistad.

No es posible ser amigo de muchos según la amistad perfecta, como tampoco amar a muchos a la vez. La amistad tiene cierta apariencia de exceso, y los sentimientos excesivos no se enderezan naturalmente sino a una persona. No es fácil que muchos agraden vivamente a la vez al mismo individuo, y tampoco lo es quizá que existan muchos hombres de bien. Es preciso, además, haber cobrado experiencia mutua y alcanzado familiaridad, lo cual es sobremanera difícil. En cambio, es posible agradar a muchos por utilidad y por placer, pues las gentes de esta especie son muchas, y poco tiempo piden estos servicios.

4 χρόνῳ αἱ ὑπηρεσίαι. τούτων δὲ μᾶλλον ἔοικε
φιλίᾳ ἡ διὰ τὸ ἡδύ, ὅταν ταὐτὰ ἀπ' ἀμφοῖν
γίγνηται καὶ χαίρωσιν ἀλλήλοις ἢ τοῖς αὐτοῖς,
οἷαι τῶν νέων εἰσὶν αἱ φιλίαι· μᾶλλον γὰρ ἐν
ταύταις τὸ ἐλευθέριον, ἡ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον
ἀγοραίων. καὶ οἱ μακάριοι δὲ χρησίμων μὲν
οὐδὲν δέονται, ἡδέων δέ· συζῆν μὲν γὰρ βούλονταί
τισι, τὸ δὲ λυπηρὸν ὀλίγον μὲν χρόνον φέρουσιν,
συνεχῶς δ' οὐθεὶς ἂν ὑπομείναι, οὐδ' αὐτὸ τὸ
ἀγαθόν, εἰ λυπηρὸν αὐτῷ εἴη· διὸ τοὺς φίλους
ἡδεῖς ζητοῦσιν. δεῖ δ' ἴσως καὶ ἀγαθοὺς τοιού-
τους ὄντας, καὶ ἔτι αὐτοῖς· οὕτω γὰρ ὑπάρξει
5 αὐτοῖς ὅσα δεῖ τοῖς φίλοις. οἱ δ' ἐν ταῖς ἐξουσίαις
διῃρημένοις φαίνονται χρῆσθαι τοῖς φίλοις· ἄλλοι
γὰρ αὐτοῖς εἰσὶ χρήσιμοι καὶ ἕτεροι ἡδεῖς, ἄμφω
δ' οἱ αὐτοὶ οὐ πάνυ· οὔτε γὰρ ἡδεῖς μετ' ἀρετῆς
ζητοῦσιν οὔτε χρησίμους εἰς τὰ καλά, ἀλλὰ τοὺς
μὲν εὐτραπέλους τοῦ ἡδέος ἐφιέμενοι, τοὺς δὲ
δεινοὺς πρᾶξαι τὸ ἐπιταχθέν· ταῦτα δ' οὐ πάνυ
6 γίνεται ἐν τῷ αὐτῷ. ἡδὺς δὲ καὶ χρήσιμος ἅμα
εἴρηται ὅτι ὁ σπουδαῖος· ἀλλ' ὑπερέχοντι οὐ
γίνεται ὁ τοιοῦτος φίλος, ἂν μὴ καὶ τῇ ἀρετῇ
ὑπερέχηται· εἰ δὲ μή, οὐκ ἰσάζει ἀνάλογον ὑπερ-
εχόμενος. οὐ πάνυ δ' εἰώθασι τοιοῦτοι γίνεσθαι.
7 Εἰσὶ δ' οὖν αἱ εἰρημέναι φιλίαι ἐν ἰσότητι· τὰ 1158 b
γὰρ αὐτὰ γίγνεται ἀπ' ἀμφοῖν καὶ βούλονται
ἀλλήλοις, ἢ ἕτερον ἀνθ' ἑτέρου ἀντικαταλλάτ-
τονται, οἷον ἡδονὴν ἀντ' ὠφελείας. (ὅτι δ' ἧττον

De estas relaciones la que es por placer tiene más semejanza con la amistad, cuando las mismas cosas se reciben de una y otra parte y ambos se complacen el uno en el otro o en las mismas cosas. Tales son las amistades de los jóvenes, en las cuales se encuentra más que en otras un ánimo liberal, mientras que la amistad utilitaria es cosa de mercaderes.

Los dichosos, por su parte, no tienen necesidad de amigos útiles, pero sí de amigos agradables, pues desean convivir con alguien; y por más que por corto tiempo puedan sobrellevar molestias, nadie habrá que de continuo pueda sufrirlas, ni aun el bien mismo si le resultare enojoso, y por esta causa se procuran amigos agradables. Convendría quizá que éstos fuesen, al mismo tiempo que agradables. buenos en sí mismos y para sus amigos, pues así concurrirá en ellos todo cuanto es menester en los amigos.

Los que están en el poder parecen servirse de amigos diferenciados en dos clases: unos que les son útiles y otros agradables, no siendo muy frecuente que las mismas personas sean lo uno y lo otro. Y es que los grandes no buscan amigos agradables con virtud ni útiles para las bellas empresas, sino que para su deseo de placer buscan gente divertida, y para ejecutar sus órdenes gente hábil, cosas que no se dan frecuentemente en el mismo sujeto. Agradable y útil juntamente, como lo hemos dicho, es el virtuoso; pero un hombre de esta especie no puede hacerse amigo de otro que le supere en posición, a menos que también le supere en virtud, pues de otro modo el superado no podrá establecer la igualdad devolviendo algo proporcional. Pero los que pueden superarle en ambos respectos no acostumbran encontrarse frecuentemente.

Las amistades de que acaba de hablarse reposan en la igualdad. Las mismas cosas obtienen los amigos uno de otro y las mismas se desean, o bien cambian recíprocamente una cosa por otra, como placer por provecho; pero hemos dicho también que estas amistades

εἰσὶν αὗται φιλίαι καὶ μένουσιν, εἴρηται. δοκοῦσι δὲ δι' ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα ταὐτοῦ εἶναί τε καὶ οὐκ εἶναι φιλίαι· καθ' ὁμοιότητα γὰρ τῆς κατ' ἀρετὴν φαίνονται φιλίαι· ἡ μὲν γὰρ τὸ ἡδὺ ἔχει ἡ δὲ τὸ χρήσιμον, ταῦτα δ' ὑπάρχει κἀκείνῃ· τῷ δὲ τὴν μὲν ἀδιάβλητον καὶ μόνιμον εἶναι, ταύτας δὲ ταχέως μεταπίπτειν, ἄλλοις τε διαφέρειν πολλοῖς, οὐ φαίνονται φιλίαι δι' ἀνομοιότητα ἐκείνης.)

vii Ἕτερον δ' ἐστὶ φιλίας εἶδος τὸ καθ' ὑπεροχήν, οἷον πατρὶ πρὸς υἱὸν καὶ ὅλως πρεσβυτέρῳ πρὸς νεώτερον, ἀνδρί τε πρὸς γυναῖκα καὶ παντὶ ἄρχοντι πρὸς ἀρχόμενον. διαφέρουσι δ' αὗται καὶ ἀλλήλων· οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ γονεῦσι πρὸς τέκνα καὶ ἄρχουσι πρὸς ἀρχομένους, ἀλλ' οὐδὲ πατρὶ πρὸς υἱὸν καὶ υἱῷ πρὸς πατέρα, οὐδ' ἀνδρὶ πρὸς γυναῖκα καὶ γυναικὶ πρὸς ἄνδρα. ἑτέρα γὰρ ἑκάστου τούτων <ἡ> ἀρετὴ καὶ τὸ ἔργον, ἕτερα δὲ καὶ δι' ἃ φιλοῦσιν· ἕτεραι οὖν καὶ αἱ φιλήσεις
2 καὶ αἱ φιλίαι. ταὐτὰ μὲν δὴ οὔτε γίγνεται ἑκατέρῳ παρὰ θατέρου οὔτε δεῖ ζητεῖν· ὅταν δὲ γονεῦσι μὲν τέκνα ἀπονέμῃ ἃ δεῖ τοῖς γεννήσασι, γονεῖς δὲ υἱέσιν ἃ δεῖ τοῖς τέκνοις, μόνιμος ἡ τῶν τοιούτων καὶ ἐπιεικὴς ἔσται φιλία. ἀνάλογον δ' ἐν πάσαις ταῖς καθ' ὑπεροχὴν οὔσαις φιλίαις καὶ τὴν φίλησιν δεῖ γίνεσθαι, οἷον τὸν ἀμείνω μᾶλλον φιλεῖσθαι ἢ φιλεῖν, καὶ τὸν ὠφελιμώτερον, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὁμοίως· ὅταν γὰρ κατ' ἀξίαν ἡ φίλησις γίγνηται, τότε γίγνεταί πως ἰσότης, ὃ δὴ τῆς φιλίας εἶναι δοκεῖ.

3 Οὐχ ὁμοίως δὲ τὸ ἴσον ἔν τε τοῖς δικαίοις καὶ

son menos verdaderas y menos constantes. Por su semejanza y desemejanza con lo mismo, parecen ser y no ser amistades. Parecen serlo por la semejanza que tienen con la amistad fundada en la virtud, puesto que una tiene por objeto lo agradable, otra lo útil, y ambas cosas concurren en la amistad virtuosa. Mas por la circunstancia de que la amistad virtuosa no está expuesta a la calumnia y es permanente, y que las otras en cambio mudan velozmente y difieren de la primera en muchos otros respectos, no parecen ser amistades en razón de su desemejanza con aquélla.

VII

Mas otra forma de amistad hay, a saber, la fundada en la superioridad, como la del padre con el hijo, y en general la del mayor de edad con el más joven, la del marido con la mujer, y la de cualquier gobernante con el gobernado.

Estas amistades, sin embargo, difieren también entre sí, porque no es la misma la de los padres con los hijos que la de los gobernantes con los gobernados, ni tampoco es la misma la del padre con el hijo que la del hijo con el padre, ni la del marido con la mujer que la de la mujer con el marido. A cada una de estas personas corresponde una excelencia y una función diferentes, así como también diferentes son los motivos por que se aman, por lo cual serán igualmente diferentes las afecciones y las amistades. Cada parte, por ende, no obtiene lo mismo de la otra ni debe procurarlo; pero cuando los hijos tributan a los padres lo que deben a quienes los han engendrado, y los padres a los hijos lo que se debe a la prole, la amistad entre estas personas será durable y excelente. En todas las amistades que lo son por superioridad, debe haber una afección proporcional, es decir, que el mejor de los dos, o el más útil, debe más ser amado que amar, y así en cada uno de los otros casos, porque cuando la afección es proporcionada al mérito de cada parte, se establece entonces de algún modo la igualdad, que con razón se estima ser lo propio de la amistad.

La igualdad, con todo, no parece ser la misma en las relaciones de justicia y en la amistad. En la esfera de la justicia, lo igual en

ἐν τῇ φιλίᾳ φαίνεται ἔχειν· ἔστι γὰρ ἐν μὲν τοῖς δικαίοις ἴσον πρώτως τὸ κατ' ἀξίαν, τὸ δὲ κατὰ ποσὸν δευτέρως, ἐν δὲ τῇ φιλίᾳ τὸ μὲν κατὰ ποσὸν
4 πρώτως, τὸ δὲ κατ' ἀξίαν δευτέρως. δῆλον δ', ἐὰν πολὺ διάστημα γίγνηται ἀρετῆς ἢ κακίας ἢ εὐπορίας ἤ τινος ἄλλου· οὐ γὰρ ἔτι φίλοι εἰσίν, ἀλλ' οὐδ' ἀξιοῦσιν. ἐμφανέστατον δὲ τοῦτ' ἐπὶ τῶν θεῶν, πλεῖστον γὰρ οὗτοι πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχουσιν· δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν βασιλέων· 1159a
οὐδὲ γὰρ τούτοις ἀξιοῦσιν εἶναι φίλοι οἱ πολὺ καταδεέστεροι, οὐδὲ τοῖς ἀρίστοις ἢ σοφωτάτοις
5 οἱ μηδενὸς ἄξιοι. ἀκριβὴς μὲν οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις οὐκ ἔστιν ὁρισμός, ἕως τίνος [οἱ] φίλοι, πολλῶν γὰρ ἀφαιρουμένων ἔτι μένει· πολὺ δὲ
6 χωρισθέντος, οἷον τοῦ θεοῦ, οὐκέτι. ὅθεν καὶ ἀπορεῖται, μή ποτ' οὐ βούλονται οἱ φίλοι τοῖς φίλοις τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, οἷον θεοὺς εἶναι· οὐδὲ γὰρ ἔτι φίλοι ἔσονται αὐτοῖς, οὐδὲ δὴ ἀγαθά· οἱ γὰρ φίλοι ἀγαθά. εἰ δὴ καλῶς εἴρηται ὅτι ὁ φίλος τῷ φίλῳ βούλεται τἀγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα, μένειν ἂν δέοι οἷός ποτ' ἐστὶν ἐκεῖνος· ἀνθρώπῳ δὴ ὄντι βουλήσεται τὰ μέγιστα ἀγαθά. ἴσως δ' οὐ πάντα· αὑτῷ γὰρ μάλισθ' ἕκαστος βούλεται τἀγαθά.

viii Οἱ πολλοὶ δὲ δοκοῦσι διὰ φιλοτιμίαν βούλεσθαι φιλεῖσθαι μᾶλλον ἢ φιλεῖν. διὸ φιλοκόλακες οἱ πολλοί· ὑπερεχόμενος γὰρ φίλος ὁ κόλαξ, ἢ προσποιεῖται τοιοῦτος <εἶναι>, καὶ μᾶλλον φιλεῖν ἢ φιλεῖσθαι· τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἐγγὺς εἶναι δοκεῖ
2 τοῦ τιμᾶσθαι, οὗ δὴ οἱ πολλοὶ ἐφίενται. οὐ δι' αὑτὸ δ' ἐοίκασιν αἱρεῖσθαι τὴν τιμήν, ἀλλὰ κατὰ

sentido primario es lo proporcionado al mérito, y sólo secundariamente viene lo igual cuantitativo, mientras que en la amistad lo igual cuantitativo está en primer lugar, y lo igual según el mérito en segundo. Lo cual se torna claro cuando acontece darse gran distancia entre los amigos, sea en virtud, en vicio, en prosperidad o en otra cualquiera cosa, que no son ya amigos ni siquiera pretenden serlo. Y es esto sobre todo manifiesto en lo que atañe a los dioses, porque éstos nos sobrepasan absolutamente en todos los bienes. Mas también es notorio en los reyes, de los cuales los hombres que les son muy inferiores no se tienen por dignos de ser sus amigos, como tampoco los que nada valen esperan ser amigos de los hombres mejores o más sabios.

En todos estos casos no hay un límite preciso que indique hasta dónde se puede ser amigo. Muchas condiciones pueden quitarse, y a pesar de ello subsistir la amistad. Pero con un ser muy separado de los hombres, como con un dios, ya no es posible. De ahí el problema de si los amigos pueden realmente desear para sus amigos los más grandes bienes, por ejemplo el llegar a ser dioses, porque entonces ya no serán amigos para ellos, ni habrá para ellos bienes, puesto que los amigos son bienes. Pero si estuvimos en lo justo al decir que el amigo desea bienes al amigo por causa del amigo mismo, habrá que decir ahora que es preciso también que el amigo permanezca siendo el mismo que en otro tiempo ha sido, y que, por ende, sólo en tanto que hombre se desearán para él los más grandes bienes, y aun por ventura no todos, porque cada uno quiere los bienes sobre todo para sí.

VIII

La mayoría, sin embargo, a causa de la ambición, parecen desear más ser amados que amar. Por esto los hombres en su mayoría son amigos de los aduladores, siendo el adulador un amigo inferior o que finge ser tal y que prefiere amar a ser amado. Pero ser amado parece estar muy cerca de ser objeto de honor, que es a lo que el común de los hombres aspira.

Se diría, sin embargo, que no es por sí misma por lo que los hombres escogen la honra, sino por accidente. Si los hombres

συμβεβηκός· χαίρουσι γὰρ οἱ μὲν πολλοὶ ὑπὸ
τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις τιμώμενοι διὰ τὴν ἐλπίδα·
οἴονται γὰρ τεύξεσθαι παρ' αὐτῶν, ἄν του δέωνται·
ὡς δὴ σημείῳ τῆς εὐπαθείας χαίρουσι τῇ τιμῇ.
οἱ δ' ὑπὸ τῶν ἐπιεικῶν καὶ εἰδότων ὀρεγόμενοι
τιμῆς βεβαιῶσαι τὴν οἰκείαν δόξαν ἐφίενται περὶ
αὐτῶν· χαίρουσι δή, ὅτι εἰσὶν ἀγαθοί πιστεύοντες
τῇ τῶν λεγόντων κρίσει. τῷ φιλεῖσθαι δὲ καθ'
αὑτὸ χαίρουσιν· διὸ δόξειεν ἂν κρεῖττον εἶναι τοῦ
τιμᾶσθαι, καὶ ἡ φιλία καθ' αὑτὴν αἱρετὴ εἶναι.

3 δοκεῖ δ' ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι
εἶναι. σημεῖον δ' αἱ μητέρες τῷ φιλεῖν χαίρουσαι·
ἔνιαι γὰρ <ἐκ>διδόασι τὰ ἑαυτῶν τρέφεσθαι, καὶ
φιλοῦσι μὲν εἰδυῖαι, ἀντιφιλεῖσθαι δ' οὐ ζητοῦσιν,
ἐὰν ἀμφότερα μὴ ἐνδέχηται, ἀλλ' ἱκανὸν αὐταῖς
ἔοικεν εἶναι, ἐὰν ὁρῶσιν εὖ πράττοντας, καὶ
αὐταὶ φιλοῦσιν αὐτούς, κἂν ἐκεῖνοι μηδὲν ὧν
4 μητρὶ προσήκει ἀπονέμωσι διὰ τὴν ἄγνοιαν. μᾶλ-
λον δὲ τῆς φιλίας οὔσης ἐν τῷ φιλεῖν, καὶ
τῶν φιλοφίλων ἐπαινουμένων, φίλων ἀρετὴ τὸ
φιλεῖν ἔοικεν· ὥστ' ἐν οἷς τοῦτο γίνεται κατ'
ἀξίαν, οὗτοι μόνιμοι φίλοι καὶ ἡ τούτων φιλία.
5 οὕτω δ' ἂν καὶ οἱ ἄνισοι μάλιστ' εἶεν φίλοι·
ἰσάζοιντο γὰρ ἄν. ἡ δ' ἰσότης καὶ ὁμοιότης
φιλότης, καὶ μάλιστα μὲν ἡ τῶν κατ' ἀρετὴν
ὁμοιότης· μόνιμοι γὰρ ὄντες καθ' αὑτοὺς καὶ
πρὸς ἀλλήλους μένουσι, καὶ οὔτε δέονται φαύλων
οὔθ' ὑπηρετοῦσι τοιαῦτα, ἀλλ' ὡς εἰπεῖν καὶ
διακωλύουσι· τῶν ἀγαθῶν γὰρ μήτ' αὐτοὺς

en su mayor parte se complacen en el honor que reciben de los que están en el poder, es por la esperanza de otras cosas, porque si algo pueden desear, se imaginan que habrán de obtenerlo de sus amigos poderosos, y agrádales así la honra como señal del favor venidero. En cuanto a los que aspiran a verse distinguidos por hombres de bien que sepan apreciarlos, a lo que aspiran es a confirmar la propia opinión que de sí tienen; y así, lo que realmente les contenta es su propia bondad, dando crédito al juicio de los que la publican. Pero en ser amados, los hombres complácense por ello mismo, de donde puede inferirse que ser objeto de amor es mejor que ser objeto de honor, y la amistad, por tanto, por sí misma apetecible.

Con todo, la amistad consiste, a lo que parece, más bien en amar que en ser amado. Lo prueba el gozo de las madres en el amor que dan. Algunas hay que dan sus hijos a criar en otra parte, bastándoles saber de ellos para continuar amándolos, sin buscar una reciprocidad afectiva (cuando ambas cosas son imposibles), sino que parece serles suficiente, a lo que puede apreciarse, el ver felices a sus hijos, a quienes prosiguen amando, aunque éstos, por su ignorancia, nada les tributen de lo que es debido a una madre.

Consistiendo, pues, la amistad sobre todo en amar, y siendo objeto de alabanza los que aman a sus amigos, la virtud de los amigos consiste, al parecer, en el amar, de modo que aquellos en quien este sentimiento se produce proporcionado al mérito, ésos son amigos duraderos y su amistad también.

Por este medio, más que por otro alguno, pueden ser amigos aun los desiguales entre sí, porque así pueden igualarse. Pero igualdad y semejanza son amistad, y sobre todo la semejanza en la virtud. Siendo estos hombres constantes consigo mismos, lo serán también recíprocamente, y ni han menester uno de otro servicios ruines ni se prestan ninguno de este género, antes puede decirse que aun los evitan, porque a los buenos pertenece no errar ellos mismos

ἁμαρτάνειν μήτε τοῖς φίλοις ἐπιτρέπειν. οἱ δὲ μοχθηροὶ τὸ μὲν βέβαιον οὐκ ἔχουσιν· οὐδὲ γὰρ αὑτοῖς διαμένουσιν ὅμοιοι ὄντες· ἐπ' ὀλίγον δὲ χρόνον γίγνονται φίλοι, χαίροντες τῇ ἀλλήλων
6 μοχθηρίᾳ. οἱ χρήσιμοι δὲ καὶ ἡδεῖς ἐπὶ πλεῖον διαμένουσιν· ἕως γὰρ ἂν πορίζωσιν ἡδονὰς ἢ ὠφελείας ἀλλήλοις. ἐξ ἐναντίων δὲ μάλιστα μὲν δοκεῖ ἡ διὰ τὸ χρήσιμον γίγνεσθαι φιλία, οἷον πένης πλουσίῳ, ἀμαθὴς εἰδότι· οὗ γὰρ τυγχάνει τις ἐνδεὴς ὤν, τούτου ἐφιέμενος ἀντιδωρεῖται ἄλλο. ἐνταῦθα δ' ἄν τις ἕλκοι καὶ ἐραστὴν καὶ ἐρώμενον, καὶ καλὸν καὶ αἰσχρόν. διὸ φαίνονται καὶ οἱ ἐρασταὶ γελοῖοι ἐνίοτε, ἀξιοῦντες φιλεῖσθαι ὡς φιλοῦσιν· ὁμοίως δὴ φιλητοὺς ὄντας ἴσως ἀξιωτέον, μηδὲν δὲ τοιοῦτον ἔχοντας γελοῖον.
7 ἴσως δὲ οὐδ' ἐφίεται τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου καθ' αὑτό, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, ἡ δ' ὄρεξις τοῦ μέσου ἐστίν (τοῦτο γὰρ ἀγαθόν), οἷον τῷ ξηρῷ οὐχ ὑγρῷ γενέσθαι ἀλλ' ἐπὶ τὸ μέσον ἐλθεῖν, καὶ τῷ θερμῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως. ταῦτα μὲν οὖν ἀφείσθω· καὶ γάρ ἐστιν ἀλλοτριώτερα.

IX Ἔοικε δέ, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἴρηται, περὶ ταῦτα καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶναι ἥ τε φιλία καὶ τὸ δίκαιον. ἐν ἁπάσῃ γὰρ κοινωνίᾳ δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι, καὶ φιλία δέ· προσαγορεύουσι γοῦν ὡς φίλους

ni permitir que sus amigos yerren. Los perversos, al contrario, nada tienen de estable, porque ni aun a sí mismos perseveran semejantes; y así hácense amigos por poco tiempo por el contento que toman de su maldad recíproca.

Los amigos por utilidad o por placer duran un poco más, es decir, mientras puedan proporcionarse mutuamente placeres o servicios. De los contrarios parece provenir principalmente la amistad por utilidad, por ejemplo la del pobre con el rico y la del ignorante con el docto, porque aquello de que uno se encuentra de hecho menesteroso, eso aspira a obtener, dando en cambio otra cosa. A esta clase se podría adscribir la relación entre el amante y el amado, así como entre el hermoso y el feo; y por esto algunas veces dan mucho que reír los enamorados cuando pretenden ser amados como aman, pretensión que sería quizás justificada si fuesen por igual amables; pero si nada tienen de lo que hace amable, es ridículo.

Mas acaso lo contrario no tiende a lo contrario por sí mismo, sino por accidente. La tendencia, en efecto, se dirige al término medio, en que consiste el bien, como para lo seco no es el bien hacerse húmedo, sino llegar a un estado intermedio, y lo mismo para lo caliente y para todo lc demás. Mas dejemos estas consideraciones, que son, a la verdad, un tanto ajenas de nuestro actual propósito.

IX

La amistad y la justicia, según dijimos al principio, parecen referirse a las mismas cosas y radicar en los mismos sujetos. En toda asociación parece haber cierta justicia, y también amistad; y así notamos darse nombre de amigos los que juntos navegan y los que

τοὺς σύμπλους καὶ τοὺς συστρατιώτας, ὁμοίως
δὲ καὶ τοὺς ἐν ταῖς ἄλλαις κοινωνίαις. καθ'
ὅσον δὲ κοινωνοῦσιν, ἐπὶ τοσοῦτόν ἐστι φιλία·
καὶ γὰρ τὸ δίκαιον. καὶ ἡ παροιμία "κοινὰ τὰ
2 φίλων," ὀρθῶς· ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία. ἔστι
δ' ἀδελφοῖς μὲν καὶ ἑταίροις πάντα κοινά, τοῖς
δ' ἄλλοις ἀφωρισμένα, καὶ τοῖς μὲν πλείω τοῖς
δ' ἐλάττω· καὶ γὰρ τῶν φιλιῶν αἱ μὲν μᾶλλον
αἱ δ' ἧττον. διαφέρει δὲ καὶ τὰ δίκαια· οὐ γὰρ
ταὐτὰ γονεῦσι πρὸς τέκνα καὶ ἀδελφοῖς πρὸς 1160 a
ἀλλήλους, οὐδ' ἑταίροις καὶ πολίταις, ὁμοίως
3 δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων φιλιῶν. ἕτερα δὴ καὶ τὰ
ἄδικα πρὸς ἑκάστους τούτων, καὶ αὔξησιν λαμ-
βάνει τῷ μᾶλλον πρὸς φίλους εἶναι, οἷον χρήματα
ἀποστερῆσαι ἑταῖρον δεινότερον ἢ πολίτην, καὶ
μὴ βοηθῆσαι ἀδελφῷ ἢ ὀθνείῳ, καὶ πατάξαι
πατέρα ἢ ὁντινοῦν ἄλλον. αὔξεσθαι δὲ πέφυκεν
ἅμα τῇ φιλίᾳ καὶ τὸ δίκαιον, ὡς ἐν τοῖς αὐτοῖς
4 ὄντα καὶ ἐπ' ἴσον διήκοντα. αἱ δὲ κοινωνίαι
πᾶσαι μορίοις ἐοίκασι τῆς πολιτικῆς· συμπο-
ρεύονται γὰρ ἐπί τινι συμφέροντι, καὶ πορίζό-
μενοί τι τῶν εἰς τὸν βίον· καὶ ἡ πολιτικὴ δὲ
κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ
ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν· τούτου γὰρ καὶ
οἱ νομοθέται στοχάζονται, καὶ δίκαιόν φασιν

juntos combaten, así como los asociados en cualquier otra especie de compañía. En la medida en que están asociados, en esa misma existe la amistad, y también la justicia. Y el proverbio: "Todo es común entre amigos", es correcto, puesto que en la comunidad consiste la amistad.

Entre hermanos y camaradas son verdaderamente comunes todas las cosas. En los otros casos las cosas en común están definidas, siendo en unos más y en otros menos; y así las amistades unas son mayores, otras menores. Igualmente difieren las relaciones de justicia, que no son las mismas las de los padres con los hijos y las de los hermanos entre sí, como tampoco las de los camaradas y los ciudadanos, y así en las demás amistades.

Diferentes son también las injusticias en cada uno de estos casos, tomando incremento según es mayor la relación de amistad. Así por ejemplo, es más grave despojar a un camarada que a un conciudadano, y no ayudar a un hermano que a un extraño, y golpear al padre que a otro cualquiera. La justicia, por su naturaleza, crece a par de la amistad, como que ambas existen en los mismos sujetos y tienen igual extensión.

Ahora bien, las comunidades todas son como partes de la comunidad política, pues si los viajeros se juntan con la mira de alguna ventaja y para procurarse algo de lo que es necesario en la vida, la comunidad política a su vez constitúyese evidentemente en su origen en gracia al interés común, y por éste perdura. A esto es a lo que los legisladores apuntan, y promulgan ser justo lo que redunda en provecho de la comunidad.

5 εἶναι τὸ κοινῇ συμφέρον. αἱ μὲν οὖν ἄλλαι κοινωνίαι κατὰ μέρη τοῦ συμφέροντος ἐφίενται, οἷον πλωτῆρες μὲν τοῦ κατὰ τὸν πλοῦν πρὸς ἐργασίαν χρημάτων ἤ τι τοιοῦτον, συστρατιῶται δὲ τοῦ κατὰ τὸν πόλεμον, εἴτε χρημάτων εἴτε νίκης ἢ πόλεως ὀρεγόμενοι, ὁμοίως δὲ καὶ φυλέται καὶ δημόται, [ἔνιαι δὲ τῶν κοινωνιῶν δι' ἡδονὴν δοκοῦσι γίγνεσθαι, <οἷον> θιασωτῶν καὶ ἐρανιστῶν· αὗται γὰρ θυσίας ἕνεκα καὶ συνουσίας. πᾶσαι δ' αὗται ὑπὸ τὴν πολιτικὴν ἐοίκασιν εἶναι· οὐ γὰρ τοῦ παρόντος συμφέροντος ἡ πολιτικὴ ἐφίεται, ἀλλ' εἰς ἅπαντα τὸν βίον.] θυσίας τε ποιοῦντες καὶ περὶ ταύτας συνόδους, τιμάς τε ἀπονέμοντες τοῖς θεοῖς καὶ αὑτοῖς ἀναπαύσεις πορίζοντες μεθ' ἡδονῆς. αἱ γὰρ ἀρχαῖαι θυσίαι καὶ σύνοδοι φαίνονται γίνεσθαι μετὰ τὰς τῶν καρπῶν συγκομιδάς, οἷον ἀπαρχαί· μάλιστα γὰρ ἐν τούτοις ἐσχόλαζον τοῖς καιροῖς.
6 πᾶσαι δὴ φαίνονται αἱ κοινωνίαι μόρια τῆς πολιτικῆς εἶναι· ἀκολουθήσουσι δὲ αἱ τοιαῦται φιλίαι ταῖς τοιαύταις κοινωνίαις.

X Πολιτείας δ' ἐστὶν εἴδη τρία, ἴσαι δὲ καὶ παρεκβάσεις, οἷον φθοραὶ τούτων. εἰσὶ δ' αἱ μὲν πολιτεῖαι βασιλεία τε καὶ ἀριστοκρατία, τρίτη δ' ἡ ἀπὸ τιμημάτων, ἣν τιμοκρατικὴν λέγειν οἰκεῖον φαίνεται, πολιτείαν δ' αὐτὴν εἰώ-
2 θασιν οἱ πλεῖστοι καλεῖν. τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, χειρίστη δ' ἡ τιμοκρατία. παρέκβασις δὲ βασιλείας μὲν τυραννίς· ἄμφω γὰρ μοναρχίαι, διαφέρουσι δὲ πλεῖστον· ὁ μὲν γὰρ

Las otras comunidades, por su lado, tienden a una utilidad parcial: los hombres de mar, por ejemplo, a la conveniencia de la navegación, con objeto de hacer dinero o algo semejante; los soldados de un ejército al éxito en la guerra, ya sea que les anime el deseo de la riqueza, de la victoria o la posesión de una ciudad; y otro tanto los miembros de la misma tribu o del mismo distrito.

Algunas de estas asociaciones parecen incluso constituirse por un motivo de placer, como las cofradías dionisíacas y los clubes sociales, los cuales tienen por fin respectivamente hacer un sacrificio o disfrutar del trato social [todas estas asociaciones, sin embargo, están, según creemos, bajo la asociación política, porque la república no tiende al interés momentáneo, sino al de la vida entera], [8] y esto aun en los momentos en que sus miembros consuman sacrificios y tienen reuniones con ocasión de ellos, dando honor a los dioses y procurándose a sí mismos recreación y placer. Y es de advertirse que los sacrificios de antiguo origen, así como esas reuniones, acostumbran hacerse después de la recolección de los frutos (cual si fuesen sus primicias) por ser sobre todo en esta estación cuando la gente está libre de quehaceres.

Todas las comunidades, en suma, son manifiestamente parcelas de la comunidad política; y las amistades especiales de que hemos hablado corresponden a los diferentes tipos de comunidades parciales.

X

Tres formas hay de constitución política, y otras tantas desviaciones, que son como la corrupción de aquéllas. [9] Estas formas de gobierno son las siguientes: monarquía, aristocracia, y la tercera que por estar fundada en el censo de la propiedad podría llamársela apropiadamente timocracia, por más que la mayoría acostumbre llamarla simplemente república.

De estas formas la mejor es la monarquía; la peor la timocracia. La desviación de la monarquía es la tiranía. Ambas son formas de gobierno singular, pero difieren en grado máximo. El tirano, en efecto, mira a su interés personal; el rey al de los

τύραννος τὸ ἑαυτῷ συμφέρον σκοπεῖ, ὁ δὲ βασιλεὺς
τὸ τῶν ἀρχομένων. οὐ γάρ ἐστι βασιλεὺς ὁ
μὴ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων,
ὁ δὲ τοιοῦτος οὐδενὸς προσδεῖται, τὰ ὠφέλιμα
οὖν αὑτῷ μὲν οὐκ ἂν σκοποίη, τοῖς δ' ἀρχομένοις
(ὁ γὰρ μὴ τοιοῦτος κληρωτὸς ἄν τις εἴη βασι-
λεύς)· ἡ δὲ τυραννὶς ἐξ ἐναντίας ταύτῃ, τὸ γὰρ
ἑαυτῷ ἀγαθὸν διώκει. καὶ φανερώτερον ἐπὶ ταύ-
της ὅτι χειρίστη· κάκιστον γὰρ τὸ ἐναντίον τῷ
3 βελτίστῳ. μεταβαίνει δ' ἐκ βασιλείας εἰς τυραν-
νίδα· φαυλότης γάρ ἐστι μοναρχίας ἡ τυραννίς·
ὁ δὴ μοχθηρὸς βασιλεὺς τύραννος γίνεται. ἐξ
ἀριστοκρατίας δὲ εἰς ὀλιγαρχίαν κακίᾳ τῶν
ἀρχόντων, οἳ νέμουσι τὰ τῆς πόλεως παρὰ τὴν
ἀξίαν, καὶ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῶν ἀγαθῶν
ἑαυτοῖς, καὶ τὰς ἀρχὰς ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς, περὶ
πλείστου ποιούμενοι τὸ πλουτεῖν· ὀλίγοι δὴ
ἄρχουσι καὶ μοχθηροὶ ἀντὶ τῶν ἐπιεικεστάτων.
ἐκ δὲ δὴ τιμοκρατίας εἰς δημοκρατίαν· σύνοροι
γάρ εἰσιν αὗται· πλήθους γὰρ βούλεται καὶ ἡ
τιμοκρατία εἶναι, καὶ ἴσοι πάντες οἱ ἐν τῷ τιμή-
ματι. ἥκιστα δὲ μοχθηρόν ἐστιν ἡ δημοκρατία·
ἐπὶ μικρὸν γὰρ παρεκβαίνει τὸ τῆς πολιτείας
εἶδος. μεταβάλλουσι μὲν οὖν μάλισθ' οὕτως αἱ
πολιτεῖαι· ἐλάχιστον γὰρ οὕτω καὶ ῥᾷστα μετα-
4 βαίνουσιν. ὁμοιώματα δ' αὐτῶν καὶ οἷον παρα-
δείγματα λάβοι τις ἂν καὶ ἐν ταῖς οἰκίαις. ἡ
μὲν γὰρ πατρὸς πρὸς υἱεῖς κοινωνία βασιλείας
ἔχει σχῆμα· τῶν τέκνων γὰρ τῷ πατρὶ μέλει.
ἐντεῦθεν δὲ καὶ Ὅμηρος τὸν Δία πατέρα προσ-

gobernados. Porque no es rey sino el que es perfectamente independiente y superior a sus vasallos en toda suerte de bienes. Pero un hombre de esta especie no tiene necesidad de nada, y no tiene, por ende, por qué atender a su provecho, sino al de los gobernados. Si no fuese tal, no sería sino un rey titular. La tiranía, por su parte, procede del principio contrario en este respecto, porque el tirano persigue su propio bien. Y que la tiranía es la peor manera de gobierno, aparece más claro también en virtud del principio de que lo contrario de lo mejor es lo peor.

De la monarquía se pasa a la tiranía porque la tiranía es la perversión del gobierno singular, y el rey malvado se convierte en tirano.

De la aristocracia se pasa a la oligarquía por el vicio de los gobernantes, que distribuyen los bienes de la ciudad sin atender al mérito, reservándose para ellos todos o la mayor parte, y dan los empleos públicos siempre a la misma gente, haciendo sobre todo aprecio de la riqueza, y así el poder está en manos de unos pocos malvados que suplantan a los más dignos.

De la timocracia se pasa a la democracia, siendo limítrofes estas formas de gobierno, porque aun la timocracia tiene como ideal el gobierno de la multitud, ya que todos los que son iguales en el censo lo son en el gobierno. La democracia es, pues, la menos mala de las desviaciones, porque no es sino una ligera desviación de la forma correcta de gobierno.

Tales son, pues, los cambios que las constituciones están más propensas a sufrir, porque son las transiciones menores y las más fáciles de producirse.

En las familias también podrían encontrarse semejanzas y como arquetipos de las constituciones. Así, la sociedad del padre con los hijos tiene figura de realeza, porque al padre incumbe el cuidado de su prole; por lo cual Homero[10] llama padre a Zeus,

ἀγορεύει· πατρικὴ γὰρ ἀρχὴ βούλεται ἡ βασιλεία
εἶναι. ἐν Πέρσαις δ' ἡ τοῦ πατρὸς τυραννική·
χρῶνται γὰρ ὡς δούλοις τοῖς υἱέσιν. τυραννικὴ
δὲ καὶ ἡ δεσπότου πρὸς δούλους· τὸ γὰρ τοῦ
δεσπότου συμφέρον ἐν αὐτῇ πράττεται. αὕτη
μὲν οὖν ὀρθὴ φαίνεται, ἡ Περσικὴ δ' ἡμαρτημένη·
5 τῶν διαφερόντων γὰρ αἱ ἀρχαὶ διάφοροι. ἀνδρὸς
δὲ καὶ γυναικὸς ἀριστοκρατικὴ φαίνεται· κατ'
ἀξίαν γὰρ ὁ ἀνὴρ ἄρχει, καὶ περὶ ταῦτα ἃ δεῖ τὸν
ἄνδρα· ὅσα δὲ γυναικὶ ἁρμόζει, ἐκείνῃ ἀποδίδωσιν.
ἁπάντων δὲ κυριεύων ὁ ἀνὴρ εἰς ὀλιγαρχίαν
μεθίστησιν· παρὰ τὴν ἀξίαν γὰρ αὐτὸ ποιεῖ, καὶ
οὐχ ᾗ ἀμείνων. ἐνίοτε δὲ ἄρχουσιν αἱ γυναῖκες 1161 a
ἐπίκληροι οὖσαι· οὐ δὴ γίνονται κατ' ἀρετὴν αἱ
ἀρχαί, ἀλλὰ διὰ πλοῦτον καὶ δύναμιν, καθάπερ
6 ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις. τιμοκρατικῇ δ' ἔοικεν ἡ
τῶν ἀδελφῶν· ἴσοι γάρ, πλὴν ἐφ' ὅσον ταῖς
ἡλικίαις διαλλάττουσιν· διόπερ ἂν πολὺ ταῖς
ἡλικίαις διαφέρωσιν, οὐκέτι ἀδελφικὴ γίνεται ἡ
φιλία. δημοκρατία δὲ μάλιστα μὲν ἐν ταῖς
ἀδεσπότοις τῶν οἰκήσεων (ἐνταῦθα γὰρ πάντες
ἐξ ἴσου), <γίνεται δὲ> καὶ ἐν αἷς ἀσθενὴς ὁ
ἄρχων καὶ ἑκάστῳ ἐξουσία.

xi Καθ' ἑκάστην δὲ τῶν πολιτειῶν φιλία φαίνεται,
ἐφ' ὅσον καὶ τὸ δίκαιον, βασιλεῖ μὲν πρὸς τοὺς
βασιλευομένους ἐν ὑπεροχῇ εὐεργεσίας· εὖ γὰρ
ποιεῖ τοὺς βασιλευομένους, εἴπερ ἀγαθὸς ὢν
ἐπιμελεῖται αὐτῶν ἵν' εὖ πράττωσιν, ὥσπερ
νομεὺς προβάτων· ὅθεν καὶ Ὅμηρος τὸν Ἀγα-

y aun puede decirse que el ideal de la monarquía es ser un gobierno paternal. Entre los persas, por el contrario, la patria potestad es tiránica, pues los padres se sirven de los hijos como esclavos. Cierto que la potestad del amo sobre los esclavos es tiránica, puesto que en esta asociación lo que se busca es el provecho del dueño, pero es, con todo, una potestad legítima, mientras que la patria potestad de los persas falta a su finalidad, porque para diversos estados debe haber diversos poderes.

La sociedad del marido y la mujer parece ser aristocrática, porque en ella manda el varón conforme a su dignidad y en las cosas en que debe imperar el varón, pero remitiendo a la mujer todo lo que a ella corresponde. Cuando el varón quiere regirlo todo, cambia el gobierno doméstico en oligarquía, porque al proceder de este modo el marido hace cosas contra su dignidad y no como superior. Algunas veces, empero, gobiernan las mujeres que son ricas herederas, y entonces no va el regimiento de la casa conforme a virtud, sino por riqueza e influencia, como en las oligarquías.

La sociedad de los hermanos es de tipo timocrático, porque son iguales, salvo en la medida en que difieran por la edad; por lo cual, si es grande esta diferencia, no podrá ya nacer una amistad fraternal.

La democracia, en fin, se encuentra sobre todo en las casas sin amo, donde todos están en pie de igualdad, así como en las que el jefe es débil y puede todo mundo obrar a su arbitrio.

XI

En cada una de las formas de gobierno la amistad aparece en la misma medida que la justicia. La amistad entre un rey y sus súbditos estriba en el exceso de beneficios, porque el rey hace bien a sus vasallos si, siendo virtuoso, se ocupa de ellos para hacerlos felices, como el pastor de sus ovejas; por lo cual Homero [11] llama

2 μέμνονα ποιμένα λαῶν εἶπεν. τοιαύτη δὲ καὶ ἡ
πατρική (διαφέρει δὲ τῷ μεγέθει τῶν εὐεργετη-
μάτων· αἴτιος γὰρ τοῦ εἶναι, δοκοῦντος μεγίστου,
καὶ τροφῆς καὶ παιδείας· καὶ τοῖς προγόνοις δὲ
ταῦτα ἀπονέμεται)· φύσει τε γὰρ ἀρχικὸν πατὴρ
υἱῶν καὶ πρόγονοι ἐκγόνων καὶ βασιλεὺς βασιλευο-
3 μένων. ἐν ὑπεροχῇ δὲ αἱ φιλίαι αὗται, διὸ καὶ
τιμῶνται οἱ γονεῖς· καὶ τὸ δίκαιον δὴ ἐν τούτοις
οὐ ταὐτὸ ἀλλὰ τὸ κατ' ἀξίαν, οὕτω γὰρ καὶ ἡ
4 φιλία. καὶ ἀνδρὸς δὲ πρὸς γυναῖκα ἡ αὐτὴ φιλία
καὶ ἐν ἀριστοκρατίᾳ· κατ' ἀρετὴν γάρ, καὶ τῷ
ἀμείνονι πλέον [ἀγαθόν], καὶ τὸ ἁρμόζον ἑκά-
5 στῳ· οὕτω δὲ καὶ τὸ δίκαιον. ἡ δὲ τῶν ἀδελφῶν
τῇ ἑταιρικῇ ἔοικεν· ἴσοι γὰρ καὶ ἡλικιῶται, οἱ
τοιοῦτοι δ' ὁμοπαθεῖς καὶ ὁμοήθεις ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.
ἔοικε δὲ ταύτῃ καὶ ἡ κατὰ τὴν τιμοκρατικήν·
ἴσοι γὰρ οἱ πολῖται βούλονται καὶ ἐπιεικεῖς εἶναι·
ἐν μέρει δὴ τὸ ἄρχειν, καὶ ἐξ ἴσου· οὕτω δὴ καὶ
6 ἡ φιλία. ἐν δὲ ταῖς παρεκβάσεσιν, ὥσπερ καὶ
τὸ δίκαιον ἐπὶ μικρόν ἐστιν, οὕτω καὶ ἡ φιλία,
καὶ ἥκιστα ἐν τῇ χειρίστῃ· ἐν τυραννίδι γὰρ
οὐδὲν ἢ μικρὸν φιλίας. ἐν οἷς γὰρ μηδὲν κοινόν
ἐστι τῷ ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ, οὐδὲ φιλία· οὐδὲ
γὰρ δίκαιον· ἀλλ' οἷον τεχνίτῃ πρὸς ὄργανον καὶ
ψυχῇ πρὸς σῶμα [καὶ δεσπότῃ πρὸς δοῦλον]·
ὠφελεῖται μὲν γὰρ πάντα ταῦτα ὑπὸ τῶν χρω- 1161 b
μένων, φιλία δ' οὐκ ἔστι πρὸς τὰ ἄψυχα οὐδὲ
δίκαιον. ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν, οὐδὲ πρὸς
δοῦλον ᾗ δοῦλος. οὐδὲν γὰρ κοινόν ἐστιν· ὁ γὰρ

a Agamenón pastor de pueblos. Tal es asimismo la amistad del padre, aunque difiere con ventaja de la anterior en la magnitud de los beneficios. El padre es causa del ser, que se mira como el mayor de los bienes, así como de la nutrición y de la educación, cosas que, por lo demás, son también atribuídas a los ascendientes de más edad. Por ley de naturaleza tiene el padre señorío sobre sus hijos, los ascendientes sobre sus descendientes y el rey sobre sus súbditos.

Fúndanse estas amistades en la superioridad de una de las partes, por lo cual se tributa honor a los ascendientes. Y de consiguiente, la justicia que existe entre tales personas no es la misma para ambas partes, sino en cada caso en proporción al mérito, y así también la amistad.

La amistad del marido y la mujer es la misma que se encuentra en la aristocracia, porque en proporción a la virtud el mayor bien corresponde al mejor, y a cada uno lo que le corresponde, y así es también la justicia.

La amistad entre hermanos se parece a la camaradería, porque son iguales y casi de una edad, y siéndolo tienen de ordinario las mismas aficiones y costumbres. A esta amistad se asemeja la que existe en el gobierno timocrático, donde los ciudadanos tienen como ideal el ser iguales y justos, por lo cual el mando es alternativo y por términos iguales; y así también es la amistad.

En las desviaciones de las formas de gobierno, así como la justicia existe apenas, así también la amistad, siendo mínima en la peor de las desviaciones, o sea en la tiranía, en la cual hay poca o ninguna amistad. Donde nada hay de común entre el gobernante y el gobernado, tampoco hay amistad, puesto que no hay justicia, sino que se habrán como el artífice y el instrumento, como el alma y el cuerpo, y como el señor y el esclavo. Las cosas inferiores, en estos casos, son ciertamente beneficiadas por el uso que de ellas se hace; pero no puede haber amistad con las cosas inanimadas, ni tampoco justicia. Mas ni siquiera puede haber amistad para un caballo o un buey, ni para el esclavo en cuanto esclavo. Nada hay en esta relación de común, porque el esclavo es un instrumento

δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ' ὄργανον ἄψυχος
7 δοῦλος. ᾗ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτόν, ᾗ δ' ἄνθρωπος· δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης· καὶ φιλία δή, καθ'
8 ὅσον ἄνθρωπος. ἐπὶ μικρὸν δὴ καὶ ἐν ταῖς τυραννίσιν αἱ φιλίαι καὶ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις ἐπὶ πλεῖστον· πολλὰ γὰρ τὰ κοινὰ ἴσοις οὖσιν.

xii Ἐν κοινωνίᾳ μὲν οὖν πᾶσα φιλία ἐστίν, καθάπερ εἴρηται· ἀφορίσειε δ' ἄν τις τήν τε συγγενικὴν καὶ τὴν ἑταιρικήν. αἱ δὲ πολιτικαὶ και φυλετικαὶ καὶ συμπλοϊκαί, καὶ ὅσαι τοιαῦται, κοινωνικαῖς ἐοίκασι μᾶλλον· οἷον γὰρ καθ' ὁμολογίαν τινὰ φαίνονται εἶναι. εἰς ταύτας δὲ τάξειεν ἄν τις
2 καὶ τὴν ξενικήν. καὶ ἡ συγγενικὴ δὲ φαίνεται πολυειδὴς εἶναι, ἠρτῆσθαι δὲ πᾶσα ἐκ τῆς πατρικῆς. οἱ γονεῖς μὲν γὰρ στέργουσι τὰ τέκνα ὡς ἑαυτῶν τι [ὄντα], τὰ δὲ τέκνα τοὺς γονεῖς ὡς ἀπ' ἐκείνων [τι] ὄντα. μᾶλλον δ' ἴσασιν οἱ γονεῖς τὰ ἐξ αὑτῶν ἢ τὰ γεννηθέντα ὅτι ἐκ τούτων· καὶ μᾶλλον συνῳκείωται τὸ ἀφ' οὗ τῷ γεννηθέντι ἢ τὸ γενόμενον τῷ ποιήσαντι, τὸ γὰρ ἐξ αὑτοῦ οἰκεῖον τῷ ἀφ' οὗ, οἷον ὀδοὺς ἢ θρὶξ ἢ ὁτιοῦν τῷ ἔχοντι, ἐκείνῳ δ' οὐθὲν τὸ ἀφ' οὗ, ἢ ἧττον. καὶ τῷ πλήθει δὲ τοῦ χρόνου· οἱ μὲν γὰρ εὐθὺς γενόμενα στέργουσιν, τὰ δὲ προελθόντος χρόνου
3 τοὺς γονεῖς, σύνεσιν ἢ αἴσθησιν λαβόντα. ἐκ

animado, así como el instrumento es un esclavo inanimado. En cuanto esclavo, no puede haber amistad con él, aunque sí en cuanto hombre, porque cierta justicia parece existir con respecto a todo hombre en todas las relaciones en que éste pueda entrar por ley o por contrato, y por consiguiente amistad también en la medida que es hombre. Por tanto, así como en las tiranías la justicia y la amistad apenas existen, en las democracias existen en mucho mayor grado, porque muchas son las cosas comunes entre quienes son iguales.

XII

Toda amistad descansa en una asociación, como hemos dicho: mas quizá haya que separar de la amistad en general la amistad por parentesco, no menos que la de camaradería. En cuanto a las amistades entre conciudadanos, entre miembros de la misma tribu, entre compañeros de viaje y todas las demás semejantes, participan más que aquellas otras del carácter asociativo formal, porque parecen existir como en virtud de un contrato. Con ellas se podría colocar la amistad nacida de la hospitalidad.

La amistad por parentesco, aunque ostentando multitud de formas, depende toda ella, como de su principio, de la afección paterna, porque los padres quieren a sus hijos como a parte de sí mismos, y los hijos a los padres como a la fuente de su ser. Pero los padres saben que los hijos vienen de ellos mejor de lo que los mismos hijos pueden saberlo; y el progenitor, además, está más vinculado a la progenie que la progenie al progenitor, porque el producto pertenece al productor (como el diente o el cabello u otra cosa cualquiera es propia del que la tiene) mientras que el productor no pertenece al producto o le pertenece menos. Y ha de tenerse en cuenta, en fin, la dimensión temporal, en razón de la cual los padres desde luego quieren a sus hijos, pero los hijos a los padres andando el tiempo, cuando vienen a alcanzar entendimiento o por lo menos percepción sensible. De todo lo cual es

τούτων δὲ δῆλον καὶ δι' ἃ φιλοῦσι μᾶλλον αἱ
μητέρες. γονεῖς μὲν οὖν τέκνα φιλοῦσιν ὡς
ἑαυτούς (τὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν οἷον ἕτεροι αὐτοί, τῷ
κεχωρίσθαι), τέκνα δὲ γονεῖς ὡς ἀπ' ἐκείνων
πεφυκότα, ἀδελφοὶ δ' ἀλλήλους τῷ ἐκ τῶν αὐτῶν
πεφυκέναι· ἡ γὰρ πρὸς ἐκεῖνα ταυτότης ἀλλήλοις
ταὐτοποιεῖ· ὅθεν φασὶ ταὐτὸν αἷμα καὶ ῥίζαν
καὶ τὰ τοιαῦτα· εἰσὶ δὴ ταὐτό πως καὶ ἐν διῃρη-
4 μένοις. μέγα δὲ πρὸς φιλίαν καὶ τὸ σύντροφον
καὶ τὸ καθ' ἡλικίαν· ἧλιξ γὰρ ἥλικα, καὶ οἱ
συνήθεις ἑταῖροι· διὸ καὶ ἡ ἀδελφικὴ τῇ ἑταιρικῇ
ὁμοιοῦται. ἀνεψιοὶ δὲ καὶ οἱ λοιποὶ συγγενεῖς 1162a
ἐκ τούτων συνῳκειώνται· τῷ γὰρ ἀπὸ τῶν αὐτῶν
εἶναι· γίγνονται δ' οἱ μὲν οἰκειότεροι οἱ δ' ἀλ-
λοτριώτεροι τῷ σύνεγγυς ἢ πόρρω τὸν ἀρχηγὸν
5 εἶναι. ἔστι δ' ἡ μὲν πρὸς γονεῖς φιλία τέκνοις,
καὶ ἀνθρώποις πρὸς θεούς, ὡς πρὸς ἀγαθὸν καὶ
ὑπερέχον· εὖ γὰρ πεποιήκασι τὰ μέγιστα· τοῦ
γὰρ εἶναι καὶ τραφῆναι αἴτιοι, καὶ γενομένοις
6 τοῦ παιδευθῆναι. ἔχει δὲ καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ
χρήσιμον ἡ τοιαύτη φιλία μᾶλλον τῶν ὀθνείων,
ὅσῳ καὶ κοινότερος ὁ βίος αὐτοῖς ἐστίν. ἔστι δὲ
καὶ ἐν τῇ ἀδελφικῇ ἅπερ καὶ ἐν τῇ ἑταιρικῇ, καὶ
μᾶλλον ἐν τοῖς ἐπιεικέσι καὶ ὅλως ἐν τοῖς ὁμοίοις,
ὅσῳ οἰκειότεροι καὶ ἐκ γενετῆς ὑπάρχουσι στέρ-
γοντες ἀλλήλους, καὶ ὅσῳ ὁμοηθέστεροι οἱ ἐκ
τῶν αὐτῶν καὶ σύντροφοι καὶ παιδευθέντες

manifiesto por qué las madres aman más que los padres. Así pues, los padres en general aman a sus hijos como a sí mismos, porque los seres nacidos de nosotros son como otros yos existiendo separadamente, mientras que los hijos aman a sus padres como a la fuente de su ser.

Por haber nacido de los mismos padres se aman entre sí los hermanos, porque su identidad con respecto a aquéllos los hace idénticos unos con otros, por lo cual suele decirse que son la misma sangre o del mismo tronco, y cosas de este tenor. Y son realmente en cierto sentido la misma cosa, aunque en seres discretos.

Mucho contribuye a la amistad la educación en común y la comunidad de edades, porque "dos de una edad se llevan bien", y los que tienen iguales costumbres son camaradas, por lo cual la amistad fraterna se asemeja a la camaradería. En cuanto a los primos y demás parientes, están unidos familiarmente por proceder de los mismos hermanos, o sea por venir, en definitiva, de los mismos padres. Y así, unos son más familiares, otros más extraños, según que esté cerca o lejos el principio de la estirpe.

La amistad de los hijos con los padres, así como la de los hombres con los dioses, es una relación con algo bueno y superior, porque unos y otros nos han hecho los mayores beneficios, siendo los autores del ser y de la nutrición, y también, una vez nacidos, de la educación. Asimismo esta amistad tiene más de placer y provecho que la que hay con extraños, y tanto más cuanto más común sea nuestra vida con esos seres.

La amistad entre hermanos tiene los mismos caracteres que la camaradería (y mayormente si son hombres de bien y semejantes en todo lo demás), y tanto más cuanto que los hermanos son más familiares y se quieren desde su nacimiento; y tanto más cuanto que son más semejantes de carácter los que son hijos de los mismos padres y han sido criados y educados juntos; y la prueba del

ὁμοίως· καὶ ἡ κατὰ τὸν χρόνον δοκιμασία πλείστη 7 καὶ βεβαιοτάτη. ἀνάλογον δὲ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς τῶν συγγενῶν τὰ φιλικά. ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν· ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζῴοις. τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις ἐπὶ τοσοῦτον ἡ κοινωνία ἐστίν, οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον· εὐθὺς γὰρ διῄρηται τὰ ἔργα, καὶ ἔστιν ἕτερα ἀνδρὸς καὶ γυναικός· ἐπαρκοῦσιν οὖν ἀλλήλοις, εἰς τὸ κοινὸν τιθέντες τὰ ἴδια. διὰ ταῦτα δὲ καὶ τὸ χρήσιμον εἶναι δοκεῖ καὶ τὸ ἡδὺ ἐν ταύτῃ τῇ φιλίᾳ. εἴη δ' ἂν καὶ δι' ἀρετήν, εἰ ἐπιεικεῖς εἶεν· ἔστι γὰρ ἑκατέρου ἀρετή, καὶ χαίροιεν ἂν τῷ τοιούτῳ. σύνδεσμος δὲ τὰ τέκνα δοκεῖ εἶναι, διὸ θᾶττον οἱ ἄτεκνοι διαλύονται· τὰ γὰρ τέκνα κοινὸν ἀγαθὸν 8 ἀμφοῖν, συνέχει δὲ τὸ κοινόν. τὸ δὲ πῶς συμβιωτέον ἀνδρὶ πρὸς γυναῖκα καὶ ὅλως φίλῳ πρὸς φίλον, οὐδὲν ἕτερον φαίνεται ζητεῖσθαι ἢ πῶς δίκαιον· οὐ γὰρ ταὐτὸν φαίνεται τῷ φίλῳ πρὸς τὸν φίλον καὶ τὸν ὀθνεῖον καὶ τὸν ἑταῖρον καὶ τὸν συμφοιτητήν.

xiii Τριττῶν δ' οὐσῶν φιλιῶν, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἴρηται, καὶ καθ' ἑκάστην τῶν μὲν ἐν ἰσότητι φίλων ὄντων τῶν δὲ καθ' ὑπεροχήν (καὶ γὰρ ὁμοίως ἀγαθοὶ φίλοι γίνονται καὶ ἀμείνων χείρονι, 1162 b

tiempo, en fin, es aquí la más plena y segura. En los demás parientes, los caracteres de la amistad se encuentran en proporción.

La amistad entre el varón y la mujer parece ser por naturaleza, porque el hombre de su natural es más inclinado a aparearse sexualmente que a agregarse políticamente, por cuanto el hogar es primero y más necesario que la ciudad, y la reproducción es un carácter más común del reino animal. Empero en los otros vivientes la asociación llega hasta aquí, al paso que los hombres no sólo viven en común para hacer hijos, sino para las demás necesidades de la vida. Así, luego se dividen los trabajos, y unos son del varón y otros de la mujer; subviénense ambos mutuamente, poniendo sus cosas propias en común. Por estas razones, tanto la utilidad como el placer se encuentran, a lo que puede verse, en esta amistad. Y aun podrá estar fundada en la virtud si los cónyuges son justos, porque cada sexo tiene su virtud peculiar, y de este contraste reciben ambos placer. Vínculo entre ellos, además, son los hijos (por lo cual más prontamente se divorcian los esposos sin hijos), porque los hijos son un bien común a ambos, y lo que es común mantiene unidas a las partes.

En cuanto a cómo haya de conducirse en la vida el varón con la mujer, y en general el amigo con el amigo, es cuestión no distinta, al parecer, que indagar cómo deba ser la justicia entre todos ellos. Es patente, en efecto, que no es la misma la justicia entre un amigo y su amigo que con un extraño o con un camarada o con un condiscípulo.

XIII

Tres especies hay de amistad, como al principio dijimos; y en cada una de ellas unos amigos lo son por razón de igualdad, y otros por razón de superioridad. Así, pueden hacerse amigos los hombres igualmente buenos, y también el mejor del menos bueno;

ὁμοίως δὲ καὶ ἡδεῖς καὶ διὰ τὸ χρήσιμον, ἰσάζοντες
ταῖς ὠφελείαις καὶ διαφέροντες), τοὺς ἴσους μὲν
κατ' ἰσότητα δεῖ τῷ φιλεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς
ἰσάζειν, τοὺς δ' ἀνίσους τῷ τὸ ἀνάλογον ταῖς
2 ὑπεροχαῖς ἀποδιδόναι. γίγνεται δὲ τὰ ἐγκλήματα
καὶ αἱ μέμψεις ἐν τῇ κατὰ τὸ χρήσιμον φιλίᾳ ἢ
μόνῃ ἢ μάλιστα, εὐλόγως. οἱ μὲν γὰρ δι' ἀρετὴν
φίλοι ὄντες εὖ δρᾶν ἀλλήλους προθυμοῦνται
(τοῦτο γὰρ ἀρετῆς καὶ φιλίας), πρὸς τοῦτο δ'
ἁμιλλωμένων οὐκ ἔστιν ἐγκλήματα οὐδὲ μάχαι·
τὸν γὰρ φιλοῦντα καὶ εὖ ποιοῦντα οὐδεὶς δυσ-
χεραίνει, ἀλλ' ἐὰν ᾖ χαρίεις, ἀμύνεται εὖ δρῶν·
ὁ δ' ὑπερβάλλων, τυγχάνων οὗ ἐφίεται, οὐκ ἂν
ἐγκαλοίη τῷ φίλῳ, ἕκαστος γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ
3 ἐφίεται. οὐ πάνυ δ' οὐδ' ἐν τοῖς δι' ἡδονήν· ἅμα
γὰρ ἀμφοῖν γίνεται οὗ ὀρέγονται, εἰ τῷ συνδιάγειν
χαίρουσιν· γελοῖος δ' ἂν φαίνοιτο καὶ ὁ ἐγκαλῶν
4 τῷ μὴ τέρποντι, ἐξὸν μὴ συνημερεύειν. ἡ δὲ
διὰ τὸ χρήσιμον ἐγκληματική· ἐπ' ὠφελείᾳ γὰρ
χρώμενοι ἀλλήλοις ἀεὶ τοῦ πλείονος δέονται, καὶ
ἔλαττον ἔχειν οἴονται τοῦ προσήκοντος, καὶ
μέμφονται ὅτι οὐχ ὅσων δέονται τοσούτων τυγ-
χάνουσιν ἄξιοι ὄντες· οἱ δ' εὖ ποιοῦντες οὐ δύναν-
ται ἐπαρκεῖν τοσαῦτα ὅσων οἱ πάσχοντες δέονται.
5 ἔοικε δέ, καθάπερ τὸ δίκαιόν ἐστι διττόν, τὸ
μὲν ἄγραφον τὸ δὲ κατὰ νόμον, καὶ τῆς κατὰ τὸ
χρήσιμον φιλίας ἡ μὲν ἠθικὴ ἡ δὲ νομικὴ εἶναι.
γίγνεται οὖν τὰ ἐγκλήματα μάλισθ' ὅταν μὴ κατὰ
6 τὴν αὐτὴν συναλλάξωσι καὶ διαλύωνται. ἔστι

y de la propia suerte en las amistades por placer o por utilidad los amigos pueden igualarse o diferir en los servicios que se presten. Siendo esto así, los amigos iguales deben observar la igualdad igualándose en los sentimientos de amistad, así como en todo lo demás. Los amigos desiguales, por su parte, deben igualarse prestando el inferior algo proporcional a la superioridad del otro.

En sola la amistad que se funda en el provecho (o en ella sobre todo) hállanse quejas y reproches, y con razón. Los que son amigos por la virtud, al contrario, ponen su empeño en hacerse bien recíprocamente, pues esto es lo propio de la virtud y de la amistad; y entre los que en esto rivalizan no puede haber recriminaciones ni querellas. Nadie lleva a mal que se le estime ni que se le hagan favores, antes si es agradecido tomará el desquite haciendo bien al otro. Y el que en hacer bien al otro se aventaja, no por eso se quejará de su amigo, pues ha obtenido lo que deseaba, desde el momento que uno y otro desean el bien.

En las amistades por placer tampoco se suscitan ordinariamente querellas, porque de ambas partes se encuentra al mismo tiempo aquello á que se aspira, si en lo que se complacen es en pasar juntos su tiempo; y se pondría en ridículo el amigo que reprochara al otro por no darle contento, toda vez que en su mano está no pasar los días en su compañía.

En cambio, la amistad utilitaria es quejumbrosa. Como los amigos se frecuentan en razón del propio interés, reclama siempre cada uno lo mejor de la transacción, y se imaginan obtener menos de lo que se les debe. Y así, se quejan por no obtener todo lo que desean y que creen merecer, mientras que los bienhechores no pueden jamás satisfacer a todas las demandas de los agraciados.

Ahora bien, así como lo justo es doble: lo justo no escrito y lo justo legal, así también parece que podría distinguirse en la amistad utilitaria dos formas, a saber: una moral o de confianza, y otra legal o por convenio. Y siendo así, las reclamaciones se suscitan sobre todo cuando las partes no cumplen sus compromisos dentro del espíritu de la misma forma de amistad en que los contrajeron. La forma legal, pues, es la que descansa en esti-

δὴ νομικὴ μὲν ἡ ἐπὶ ῥητοῖς, ἡ μὲν πάμπαν ἀγοραία
ἐκ χειρὸς εἰς χεῖρα, ἡ δὲ ἐλευθεριωτέρα εἰς
χρόνον, καθ' ὁμολογίαν δὲ τί ἀντὶ τίνος· δῆλον
δ' ἐν ταύτῃ τὸ ὀφείλημα κοὐκ ἀμφίλογον, φιλικὸν
δὲ τὴν ἀναβολὴν ἔχει· διὸ παρ' ἐνίοις οὐκ εἰσὶ
τούτων δίκαι, ἀλλ' οἴονται δεῖν στέργειν τοὺς
7 κατὰ πίστιν συναλλάξαντας. ἡ δ' ἠθικὴ οὐκ
ἐπὶ ῥητοῖς, ἀλλ' ὡς φίλῳ δωρεῖται ἢ ὁτιδήποτε
ἄλλο· κομίζεσθαι δὲ ἀξιοῖ τὸ ἴσον ἢ πλέον, ὡς
οὐ δεδωκὼς ἀλλὰ χρήσας· οὐχ ὁμοίως δὲ συν-
8 αλλάξας καὶ διαλυόμενος ἐγκαλέσει. τοῦτο δὲ
συμβαίνει διὰ τὸ βούλεσθαι μὲν πάντας ἢ τοὺς
πλείστους τὰ καλά, προαιρεῖσθαι δὲ τὰ ὠφέλιμα·
καλὸν δὲ τὸ εὖ ποιεῖν μὴ ἵνα ἀντιπάθῃ, ὠφέλιμον
9 δὲ τὸ εὐεργετεῖσθαι. δυναμένῳ δὴ ἀνταποδοτέον
τὴν ἀξίαν ὧν ἔπαθεν, καὶ ἑκόντι· ἄκοντα γὰρ
φίλον οὐ ποιητέον· ὡς δὴ διαμαρτόντα ἐν τῇ
ἀρχῇ καὶ εὖ παθόντα ὑφ' οὗ οὐκ ἔδει—οὐ γὰρ
ὑπὸ φίλου, οὐδὲ δι' αὐτὸ τοῦτο δρῶντος—καθ-
άπερ οὖν ἐπὶ ῥητοῖς εὐεργετηθέντα διαλυτέον. καὶ
ὁμολογήσαι δ' ἂν δυνάμενος ἀποδώσειν (ἀδυνα-
τοῦντα δ' οὐδ' ὁ διδοὺς ἠξίωσεν ἄν)· ὥστ' εἰ
δυνατόν, ἀποδοτέον. ἐν ἀρχῇ δ' ἐπισκεπτέον
ὑφ' οὗ εὐεργετεῖται καὶ ἐπὶ τίνι, ὅπως ἐπὶ τούτοις
10 ὑπομένῃ ἢ μή. ἀμφισβήτησιν δ' ἔχει πότερα δεῖ
τῇ τοῦ παθόντος ὠφελείᾳ μετρεῖν καὶ πρὸς ταύτην
ποιεῖσθαι τὴν ἀνταπόδοσιν, ἢ τῇ τοῦ δράσαντος
εὐεργεσίᾳ. οἱ μὲν γὰρ παθόντες τοιαῦτά φασι
λαβεῖν παρὰ τῶν εὐεργετῶν ἃ μικρὰ ἦν ἐκείνοις

pulaciones expresas, y puede ser llanamente mercantil, a toma y daca, ya un poco más liberal cuando es a plazo, pero quedando convenido qué se ha de dar a cambio de qué. En esta forma la deuda es clara y no ambigua, pero la dilación tiene un carácter amistoso. Y así, en algunos países no hay acción judicial por estas operaciones, sino que se supone que deben estar a las resultas quienes han contratado sobre la base del crédito. En cambio, la forma moral no descansa en estipulaciones expresas, sino que, bien se trate de donación o de cualquier otra prestación, en todo caso es como si se tratase con un amigo. Y sin embargo, el acreedor espera recibir otro tanto o más, puesto que no ha dado, sino prestado, y se quejará, en consecuencia, puesto que no le anima el mismo espíritu en la contratación y en la resolución. Esto acontece porque todos o la mayor parte desean lo bello y lo bueno, pero eligen lo útil; ahora bien, si es cosa bella hacer el bien sin esperar nada en cambio, es ventajoso, por el contrario, recibir beneficios.

En consecuencia, el que pueda debe devolver el valor de lo que recibió, y de buen grado, porque nadie debe hacerse amigo de otro contra la voluntad de éste. Más bien debe reconocer el deudor que se engañó en un principio al aceptar un beneficio de quien no debía haberlo recibido, puesto que no lo recibió de un amigo ni de nadie que lo hiciera por el beneficio mismo; y así, debe pagar como si el favor lo hubiese recibido con la expresa estipulación de devolverlo. Debe presumirse que en este sentido se habría obligado en caso de poder pagar, como también que el acreedor, si espera que le paguen, no habría contratado con persona insolvente, y en conclusión, si el deudor puede, debe pagar. Al principio es cuando debe considerarse de quién se recibe favor y en qué condiciones, para saber si uno consentirá en recibir o no favor en esos términos.

Es discutible si un servicio debe medirse por su utilidad para el que lo recibe, y conforme a ella efectuar la retribución, o si debe medirse por la erogación del que presta el servicio. Los favorecidos suelen decir que han recibido de sus bienhechores cosas de poca importancia para éstos, y que además podrían haber obtenido

καὶ ἐξῆν παρ' ἑτέρων λαβεῖν, κατασμικρίζοντες· οἱ δ' ἀνάπαλιν τὰ μέγιστα τῶν παρ' αὐτοῖς, καὶ ἃ παρ' ἄλλων οὐκ ἦν, καὶ ἐν κινδύνοις ἢ τοιαύταις
11 χρείαις. ἆρ' οὖν διὰ μὲν τὸ χρήσιμον τῆς φιλίας οὔσης ἡ τοῦ παθόντος ὠφέλεια μέτρον ἐστίν; οὗτος γὰρ ὁ δεόμενος, καὶ ἐπαρκεῖ αὐτῷ ὡς κομιούμενος τὴν ἴσην· τοσαύτη οὖν γεγένηται ἡ ἐπικουρία ὅσον οὗτος ὠφέληται, καὶ ἀποδοτέον δὴ αὐτῷ ὅσον ἐπηύρετο, ἢ καὶ πλέον· κάλλιον γάρ. ἐν δὲ ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐγκλήματα μὲν οὐκ ἔστιν, μέτρῳ δ' ἔοικεν ἡ τοῦ δράσαντος προαίρεσις· τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ἤθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον.

xiv Διαφέρονται δὲ καὶ ἐν ταῖς καθ' ὑπεροχὴν φιλίαις· ἀξιοῖ γὰρ ἑκάτερος πλέον ἔχειν, ὅταν δὲ τοῦτο γίγνηται, διαλύεται ἡ φιλία. οἴεται γὰρ ὅ τε βελτίων προσήκειν αὑτῷ πλέον ἔχειν, τῷ γὰρ ἀγαθῷ νέμεσθαι πλέον· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ὠφελιμώτερος, ἀχρεῖον γὰρ ὄντα οὔ φασι δεῖν ἴσον ἔχειν, λειτουργίαν [τε] γὰρ γίνεσθαι καὶ οὐ φιλίαν, εἰ μὴ κατ' ἀξίαν τῶν ἔργων ἔσται τὰ ἐκ τῆς φιλίας. οἴονται γάρ, καθάπερ ἐν χρημάτων κοινωνίᾳ πλεῖον λαμβάνουσιν οἱ συμβαλλόμενοι πλεῖον, οὕτω δεῖν καὶ ἐν τῇ φιλίᾳ. ὁ δ' ἐνδεὴς καὶ ὁ χείρων ἀνάπαλιν· φίλου γὰρ ἀγαθοῦ εἶναι τὸ ἐπαρκεῖν τοῖς ἐνδεέσιν· τί γάρ, φασίν, ὄφελος σπουδαίῳ ἢ δυνάστῃ φίλον εἶναι,
2 μηθέν γε μέλλοντα ἀπολαύειν; ἔοικε δ' οὖν 1163 b
ἑκάτερος ὀρθῶς ἀξιοῦν, καὶ δεῖν ἑκατέρῳ πλέον νέμειν ἐκ τῆς φιλίας, οὐ τοῦ αὐτοῦ δέ, ἀλλὰ τῷ

de otros, empequeñeciendo de este modo el servicio. Los bienhechores, al contrario, sostendrán que tales cosas eran las mayores que poseían, y que el agraciado no podría haber obtenido de otros, y que fueron dadas en circunstancias de peligro o en alguna necesidad semejante. Pues bien, si la amistad es de aquellas que se fundan en la utilidad, ciertamente el provecho del que recibe el servicio es la medida. Efectivamente, éste es el que pide el servicio; y el otro, por su parte, le subviene con la esperanza de que habrá de recibir a su vez lo equivalente. Así pues, la asistencia prestada ha resultado ser tan grande como el provecho recibido; y en consecuencia, hay que devolver al otro cuanto se ha obtenido, o aún más, lo que es más noble. En las amistades por virtud, al contrario (aunque en ellas no hay reclamaciones), la intención del que presta el servicio parece ser la medida, porque lo esencial de la virtud y del carácter moral está en la intención.

XIV

Aun en las amistades por superioridad pueden surgir desavenencias cuando cada parte pretende obtener más que la otra, y cuando esto sucede, se disuelve la amistad. Piensa el superior en virtud que debe corresponderle más, pues al hombre bueno debe asignarse la porción mayor; y el más útil, a su vez, piensa lo mismo, diciendo que el inútil no debe obtener lo mismo que él, pues entonces sería un servicio público y ya no un servicio amistoso si las ventajas de la amistad no estuviesen proporcionadas al valor de las obras. Suponen ellos que así como en una sociedad mercantil perciben más los que contribuyen con más, otro tanto debe ser en la amistad. Pero el menesteroso y el inferior piensan lo contrario, a saber, que es propio del buen amigo subvenir a los necesitados, pues si no ¿en qué está, dicen, la utilidad de ser amigo de un hombre probo o poderoso, si de ello no ha resultar ventaja alguna?

Uno y otro, al parecer, están en lo justo en sus pretensiones. A cada uno debe tocarle una parte mayor del comercio amistoso, sólo que no de la misma cosa, sino que al superior más honor y al

μὲν ὑπερέχοντι τιμῆς, τῷ δ' ἐνδεεῖ κέρδους· τῆς μὲν γὰρ ἀρετῆς καὶ τῆς εὐεργεσίας ἡ τιμὴ γέρας,
3 τῆς δ' ἐνδείας ἐπικουρία τὸ κέρδος. οὕτω δ' ἔχειν τοῦτο καὶ ἐν ταῖς πολιτείαις φαίνεται· οὐ γὰρ τιμᾶται ὁ μηδὲν ἀγαθὸν τῷ κοινῷ πορίζων· τὸ κοινὸν γὰρ δίδοται τῷ τὸ κοινὸν εὐεργετοῦντι, ἡ τιμὴ δὲ κοινόν. οὐ γὰρ ἔστιν ἅμα χρηματίζεσθαι ἀπὸ τῶν κοινῶν καὶ τιμᾶσθαι· ἐν πᾶσι γὰρ τὸ ἔλαττον οὐδεὶς ὑπομένει. τῷ δὴ περὶ χρήματα ἐλαττουμένῳ τιμὴν ἀπονέμουσι καὶ τῷ δωροδόκῳ χρήματα· τὸ κατ' ἀξίαν γὰρ ἐπανισοῖ καὶ σῴζει τὴν φιλίαν, καθάπερ εἴρηται. οὕτω δὴ καὶ τοῖς ἀνίσοις ὁμιλητέον, καὶ τῷ εἰς χρήματα ὠφελουμένῳ ἢ εἰς ἀρετὴν τιμὴν ἀνταποδοτέον,
4 ἀποδιδόντα τὸ ἐνδεχόμενον. τὸ δυνατὸν γὰρ ἡ φιλία ἐπιζητεῖ, οὐ τὸ κατ' ἀξίαν· οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἐν πᾶσι, καθάπερ ἐν ταῖς πρὸς τοὺς θεοὺς τιμαῖς καὶ τοὺς γονεῖς· οὐδεὶς γὰρ ἄν ποτε τὴν ἀξίαν ἀποδοίη, εἰς δύναμιν δὲ ὁ θεραπεύων ἐπιεικὴς εἶναι δοκεῖ. διὸ κἂν δόξειεν οὐκ ἐξεῖναι υἱῷ πατέρα ἀπείπασθαι, πατρὶ δ' υἱόν· ὀφείλοντα γὰρ ἀποδοτέον, οὐθὲν δὲ ποιήσας ἄξιον τῶν ὑπηργμένων δέδρακεν, ὥστ' ἀεὶ ὀφείλει. οἷς δ' ὀφείλεται, ἐξουσία ἀφεῖναι· καὶ τῷ πατρὶ δή. ἅμα δ' ἴσως οὐδείς ποτ' ἂν ἀποστῆναι δοκεῖ μὴ ὑπερβάλλοντος μοχθηρίᾳ· χωρὶς γὰρ τῆς φυσικῆς φιλίας τὴν ἐπικουρίαν ἀνθρωπικὸν μὴ διωθεῖσθαι.

necesitado más provecho, porque el honor es el galardón de la virtud y la beneficencia, y el provecho el auxilio de la necesidad.

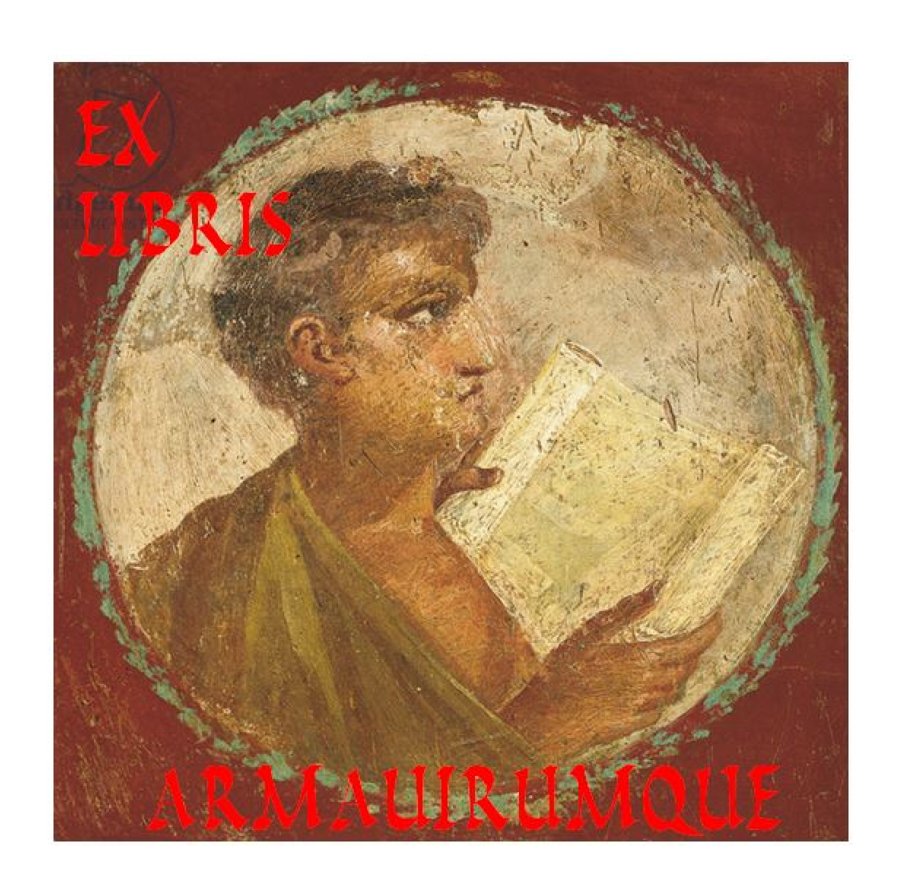
Lo mismo puede observarse también en las repúblicas. No se rinden honores a quien no contribuye con ningún bien a la cosa pública. Lo que es común a todos no se concede a quien no beneficia a la comunidad; ahora bien, el honor es patrimonio público. No es posible al mismo tiempo enriquecerse con la cosa pública y alcanzar honores. Nadie tolera recibir la parte menor en todas las cosas; y así, al que disminuye su caudal se tributan honores, y dinero, por el contrario, al que lo acepta, porque el tener cuenta del mérito iguala las partes y salva la amistad, como hemos dicho.

Esta es pues la manera como se ha de entrar en relación con los desiguales: el que recibe un provecho pecuniario o moral, debe corresponder con honores, dando en reciprocidad lo que en su mano esté, porque la amistad no exige exactamente lo proporcionado al mérito, sino lo posible. No en todos los casos, en efecto, es posible retribuir conforme a los beneficios recibidos, como en los honores que se tributan a los dioses y a los padres. Nadie sería capaz nunca de devolverles lo equivalente a lo que de ellos hemos recibido; pero el que les sirve según su posibilidad, pasa por ser hombre justo.

Por esta razón no podría admitirse que un hijo pueda renegar de su padre, aunque sí un padre de su hijo, porque el que debe tiene que pagar, y el hijo nada podrá hacer, haga lo que haga, que sea digno de lo que ha recibido, de suerte que siempre estará en deuda. Sin embargo, los acreedores pueden condonar una deuda, y el padre, por tanto, puede hacerlo con el hijo. De otra parte, no parece que pueda haber jamás nadie que repudie a un hijo, a no ser que el hijo se exceda en maldad, porque aparte de la afección natural, no es humano rechazar la posible asistencia del hijo. En

τῷ δὲ φευκτὸν ἢ οὐ σπουδαστὸν τὸ ἐπαρκεῖν, μοχθηρῷ ὄντι· εὖ πάσχειν γὰρ οἱ πολλοὶ βούλονται, τὸ δὲ ποιεῖν φεύγουσιν ὡς ἀλυσιτελές. περὶ μὲν οὖν τούτων ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω.

cuanto al hijo, si es malo, evitará socorrer a su padre, o no será en esto muy celoso, porque los hombres en su mayoría desean recibir beneficios, pero no hacerlos, como cosa que no rinde provecho. Y baste con lo dicho sobre estos tópicos.



I

1 Ἐν πάσαις δὲ ταῖς ἀνομοειδέσι φιλίαις τὸ
ἀνάλογον ἰσάζει καὶ σῴζει τὴν φιλίαν, καθάπερ
εἴρηται, οἷον καὶ ἐν τῇ πολιτικῇ τῷ σκυτοτόμῳ
ἀντὶ τῶν ὑποδημάτων ἀμοιβὴ γίνεται κατ' ἀξίαν,
2 καὶ τῷ ὑφάντῃ καὶ τοῖς λοιποῖς. ἐνταῦθα μὲν
οὖν πεπόρισται κοινὸν μέτρον τὸ νόμισμα, καὶ
πρὸς τοῦτο δὴ πάντα ἀναφέρεται, καὶ τούτῳ
μετρεῖται· ἐν δὲ τῇ ἐρωτικῇ ἐνίοτε μὲν ὁ ἐραστὴς
ἐγκαλεῖ ὅτι ὑπερφιλῶν οὐκ ἀντιφιλεῖται, οὐθὲν
ἔχων φιλητόν, εἰ οὕτως ἔτυχεν, πολλάκις δ' ὁ
ἐρώμενος ὅτι πρότερον ἐπαγγελλόμενος πάντα
3 νῦν οὐθὲν ἐπιτελεῖ. συμβαίνει δὲ τὰ τοιαῦτα,
ἐπειδὰν ὁ μὲν δι' ἡδονὴν τὸν ἐρώμενον φιλῇ, ὁ
δὲ διὰ τὸ χρήσιμον τὸν ἐραστήν, ταῦτα δὲ μὴ
ἀμφοῖν ὑπάρχῃ. διὰ ταῦτα γὰρ τῆς φιλίας οὔσης
διάλυσις γίνεται, ἐπειδὰν μὴ γίνηται ὧν ἕνεκα
ἐφίλουν· οὐ γὰρ αὐτοὺς ἔστεργον ἀλλὰ τὰ ὑπ-
άρχοντα, οὐ μόνιμα ὄντα· διὸ τοιαῦται καὶ αἱ
φιλίαι. ἡ δὲ τῶν ἠθῶν καθ' αὑτὴν οὖσα μένει, καθ-
4 άπερ εἴρηται. διαφέρονται δ' ὅταν ἕτερα γίγνηται
αὐτοῖς καὶ μὴ ὧν ὀρέγονται· ὅμοιον γὰρ τῷ
μηθὲν γίγνεσθαι ὅταν οὗ ἐφίεται μὴ τυγχάνῃ,

LIBRO IX

I

En todas las amistades heterogéneas la proporción iguala a las partes y conserva la amistad, como hemos dicho. Así por ejemplo, en las relaciones entre conciudadanos el zapatero recibe por su calzado una retribución proporcionada a su valor, y lo mismo el tejedor y los demás artesanos. Para estos casos se ha establecido como medida común la moneda; todo se refiere a ella, y con ella todo se mide. Pero en la amistad amorosa el amante se queja a veces de que su exceso de amor no es correspondido con amor (aunque quizá sea porque no hay en él nada amable), y por su parte el amado se queja muchas veces también de que nada le cumple el amante que primero le prometió todo. Estos incidentes se presentan cuando el amante ama al amado por placer, en tanto que éste ama al amante por interés, y ni uno ni otro reúne las condiciones que la otra parte esperaba. Y como la amistad era por estas expectativas, sobreviene la ruptura desde el momento que no se obtienen las cosas por las cuales se amaba, porque no se querían los amigos uno al otro, sino las cualidades que en ellos concurrían, las cuales no eran durables, ni tampoco, de consiguiente, semejantes amistades. Pero la amistad fundada en el carácter moral, como hemos dicho, permanece, porque depende de sí misma.

Las desavenencias surgen también cuando los amigos obtienen otra cosa distinta de la que deseaban, porque es casi lo mismo que no obtener nada cuando no se alcanza lo que se pretende.

οἷον καὶ τῷ κιθαρῳδῷ ὁ ἐπαγγελλόμενος, καὶ ὅσῳ ἄμεινον ᾄσειεν, τοσούτῳ πλείω· εἰς ἕω δ' ἀπαιτοῦντι τὰς ὑποσχέσεις ἀνθ' ἡδονῆς ἡδονὴν ἀποδεδωκέναι ἔφη. εἰ μὲν οὖν ἑκάτερος τοῦτο ἐβούλετο, ἱκανῶς ἂν εἶχεν· εἰ δ' ὁ μὲν τέρψιν ὁ δὲ κέρδος, καὶ ὁ μὲν ἔχει ὁ δὲ μή, οὐκ ἂν εἴη τὰ κατὰ τὴν κοινωνίαν καλῶς· ὧν γὰρ δεόμενος τυγχάνει, τούτοις καὶ προσέχει, κἀκείνου γε
5 χάριν ταῦτα δώσει. τὴν ἀξίαν δὲ ποτέρου τάξαι ἐστί, τοῦ προϊεμένου ἢ τοῦ προλαμβάνοντος; ὁ γὰρ προϊέμενος ἔοικ' ἐπιτρέπειν ἐκείνῳ. ὅπερ φασὶ καὶ Πρωταγόραν ποιεῖν· ὅτε γὰρ διδάξειεν ἁδήποτε, τιμῆσαι τὸν μαθόντα ἐκέλευεν ὅσου δοκεῖ ἄξια ἐπίστασθαι, καὶ ἐλάμβανε τοσοῦτον.
6 ἐν τοῖς τοιούτοις δ' ἐνίοις ἀρέσκει τὸ "μισθὸς δ' ἀνδρί." οἱ δὲ προλαμβάνοντες τὸ ἀργύριον, εἶτα μηθὲν ποιοῦντες ὧν ἔφασαν διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῶν ἐπαγγελιῶν, εἰκότως ἐν ἐγκλήμασι γίνονται· οὐ γὰρ ἐπιτελοῦσιν ἃ ὡμολόγησαν.
7 τοῦτο δ' ἴσως ποιεῖν οἱ σοφισταὶ ἀναγκάζονται διὰ τὸ μηθένα ἂν δοῦναι ἀργύριον ὧν ἐπίστανται. οὗτοι μὲν οὖν, ὧν ἔλαβον τὸν μισθὸν μὴ ποιοῦντες, εἰκότως ἐν ἐγκλήμασίν εἰσιν. ἐν οἷς δὲ μὴ γίγνεται διομολογία τῆς ὑπουργίας, οἱ μὲν δι' αὐτοὺς προϊέμενοι εἴρηται ὅτι ἀνέγκλητοι (τοιαύτη γὰρ ἡ κατ' ἀρετὴν φιλία), τὴν ἀμοιβήν τε ποιητέον κατὰ τὴν προαίρεσιν (αὕτη γὰρ τοῦ φίλου καὶ τῆς ἀρετῆς)· οὕτω δ' ἔοικε καὶ τοῖς φιλοσοφίας

Es el caso del que prometió a un citarista que le haría un presente tanto mayor cuanto mejor cantara; pero a la mañana siguiente, cuando el músico fué a reclamar el cumplimiento de la promesa, díjole el otro haberle pagado dándole placer por placer.[1] Si uno y otro hubieran querido esto, cierto que habría bastado; pero como el uno quería placer y el otro lucro, y el primero tuvo lo que quería y el segundo no, no se cumplió rectamente con los términos del contrato, porque cada uno se aplica con todo empeño a aquello de que tiene necesidad, y por obtenerlo da lo que tiene.

Pero ¿a cuál de los dos corresponde determinar el valor del servicio: a quien ha empezado por hacerlo o a quien ha empezado por recibirlo? A lo que parece, el primero se remite en esto al arbitrio del segundo. Es lo que cuentan que hacía Protágoras,[2] el cual, cuando enseñaba alguna cosa, invitaba al discípulo a justipreciar el valor que a su juicio tenían los conocimientos adquiridos, aceptando aquél la cantidad así determinada. Pero en estas materias a otros les agrada más la máxima: "Que a cada hombre se le fije un salario."[3]

Los que han recibido dinero en anticipo, y después no hacen nada de lo que dijeron que harían, en razón misma de la exorbitancia de sus promesas están con justicia expuestos a reproches, porque no cumplen lo que pactaron. Por esto quizás los sofistas se ven obligados a hacerse pagar de antemano, porque de otro modo nadie les daría nada por todo lo que ellos saben. Estas gentes, al no hacer aquello por lo que han recibido su salario, están naturalmente expuestas a reclamaciones. Pero en los casos en que no ha habido contrato de servicios, los que ofrecen los suyos por consideración a sus amigos son, como queda dicho, irreprensibles, porque esta es la naturaleza de la amistad virtuosa; y la recompensa debe ser, por ende, proporcionada a la intención del que ha prestado el servicio, porque la intención es el elemento significativo del amigo y de la virtud. Así también parece que debe

κοινωνήσασιν· οὐ γὰρ πρὸς χρήμαθ' ἡ ἀξία μετρεῖται, τιμή τ' ἰσόρροπος οὐκ ἂν γένοιτο, ἀλλ' ἴσως ἱκανόν, καθάπερ καὶ πρὸς θεοὺς καὶ
8 πρὸς γονεῖς, τὸ ἐνδεχόμενον. μὴ τοιαύτης δ' οὔσης τῆς δόσεως ἀλλ' ἐπί τινι, μάλιστα μὲν ἴσως δεῖ τὴν ἀνταπόδοσιν γίγνεσθαι <τὴν> δοκοῦσαν ἀμφοῖν κατ' ἀξίαν εἶναι, εἰ δὲ τοῦτο μὴ συμβαίνοι, οὐ μόνον ἀναγκαῖον δόξειεν ἂν τὸν προέχοντα τάττειν, ἀλλὰ καὶ δίκαιον· ὅσον γὰρ οὗτος ὠφελήθη ἢ ἀνθ' ὅσου τὴν ἡδονὴν εἵλετ' ἄν, τοσοῦτον ἀντιλαβὼν ἕξει τὴν παρὰ τούτου
9 ἀξίαν· καὶ γὰρ ἐν τοῖς ὠνίοις οὕτω φαίνεται γινόμενον· ἐνιαχοῦ τ' εἰσὶ νόμοι τῶν ἑκουσίων συμβολαίων δίκας μὴ εἶναι, ὡς δέον, ᾧ ἐπίστευσε, διαλυθῆναι πρὸς τοῦτον καθάπερ ἐκοινώνησεν. ᾧ γὰρ ἐπετράφθη, τοῦτον οἴεται δικαιότερον εἶναι τάξαι τοῦ ἐπιτρέψαντος. τὰ πολλὰ γὰρ οὐ τοῦ ἴσου τιμῶσιν οἱ ἔχοντες καὶ οἱ βουλόμενοι λαβεῖν· τὰ γὰρ οἰκεῖα καὶ ἃ διδόασιν ἑκάστοις φαίνεται πολλοῦ ἄξια. ἀλλ' ὅμως ἡ ἀμοιβὴ γίνεται πρὸς τοσοῦτον ὅσον ἂν τάττωσιν οἱ λαμβάνοντες. δεῖ δ' ἴσως οὐ τοσούτου τιμᾶι ὅσου ἔχοντι φαίνεται ἄξιον, ἀλλ' ὅσου πρὶν ἔχειν ἐτίμα.

II Ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ τοιάδε, οἷον πότερα δεῖ πάντα τῷ πατρὶ ἀπονέμειν καὶ πείθεσθαι, ἢ κάμνοντα μὲν ἰατρῷ πιστευτέον, στρατηγὸν δὲ χειροτονητέον τὸν πολεμικόν· ὁμοίως δὲ φίλῳ μᾶλλον ἢ σπουδαίῳ ὑπηρετητέον, καὶ εὐεργέτῃ ἀνταποδοτέον χάριν μᾶλλον ἢ ἑταίρῳ προετέον,

ser entre los asociados para el estudio de la filosofía, cuyo valor no puede medirse en dinero, ni se les puede hacer (a los maestros de sabiduría) ninguna honra que con su merecimiento iguale; con todo, es suficiente quizás darles lo que se pueda, como a los dioses y a los padres.

Si la donación no ha sido de esta especie, sino con la mira de alguna reciprocidad, lo mejor es quizá que la compensación sea tal que parezca a ambas partes proporcionada al valor del servicio o donación. Mas si esto no puede hacerse, debe verse no sólo como necesario, sino como justo, que el que empezó por recibir el servicio fije la retribución, porque recibiendo el otro lo equivalente al provecho del beneficiario, o al precio que éste habría dado por el placer que obtuvo, recibirá del mismo lo que es justo. Y esto es lo que vemos que acontece aun en las cosas venales; y todavía más, en algunos países hay leyes que establecen que no hay acción judicial para el cumplimiento de los contratos voluntarios, estimando que cuando alguno otorgó crédito a otro, debe solventar sus compromisos con esa persona con el mismo espíritu que entró en relación con ella. Supone la ley en esos casos que es más justo que fije los términos de ejecución la persona a quien se ha dado esa prueba de confianza, y no la que la dió. Muchas cosas, por otra parte, no son valuadas por igual por los que las tienen y por los que desean adquirirlas, porque no hay quien no aprecie en mucho las cosas propias y que da, y con todo, el cambio se lleva a cabo en la cuantía fijada por el que recibe. Pero sin duda también, es preciso que éste estime la cosa no en el valor que le parece tener cuando ya la posee, sino en el que le daba antes de poseerla.

II

Otros problemas están implicados en cuestiones como las siguientes: si debe un hijo conceder todo a su padre y obedecerle en todo o si (estando uno enfermo) conviene antes obedecer al médico; si hay que elegir como general al hombre de mayor pericia militar; y asimismo si debe servirse al amigo antes que al hombre virtuoso, y si hay que pagar una deuda de gratitud a un

2 ἐὰν ἄμφω μὴ ἐνδέχηται. ἆρ' οὖν πάντα τὰ
τοιαῦτα ἀκριβῶς μὲν διορίσαι οὐ ῥᾴδιον; πολλὰς
γὰρ καὶ παντοίας ἔχει διαφορὰς καὶ μεγέθει καὶ
3 μικρότητι καὶ τῷ καλῷ καὶ ἀναγκαίῳ. ὅτι δ'
οὐ πάντα τῷ αὐτῷ ἀποδοτέον, οὐκ ἄδηλον. καὶ
τὰς μὲν εὐεργεσίας ἀνταποδοτέον ὡς ἐπὶ τὸ
πολὺ μᾶλλον ἢ χαριστέον ἑταίροις, ὥσπερ καὶ
δάνειον ᾧ ὀφείλει ἀποδοτέον μᾶλλον ἢ ἑταίρῳ
4 δοτέον. ἴσως δ' οὐδὲ τοῦτ' ἀεί, οἷον τῷ λυτρω-
θέντι παρὰ λῃστῶν πότερον τὸν λυσάμενον ἀντι-
λυτρωτέον, κἂν ὁστισοῦν ᾖ, ἢ καὶ μὴ ἑαλωκότι
ἀπαιτοῦντι δὲ ἀποδοτέον, ἢ τὸν πατέρα λυτρωτέον; 1165 a
δόξειε γὰρ ἂν καὶ ἑαυτοῦ μᾶλλον τὸν πατέρα.
5 ὅπερ οὖν εἴρηται, καθόλου μὲν τὸ ὀφείλημα
ἀποδοτέον, ἐὰν δ' ὑπερτείνῃ ἡ δόσις τῷ καλῷ
ἢ τῷ ἀναγκαίῳ, πρὸς ταῦτ' ἀποκλιτέον. ἐνίοτε
γὰρ οὐδ' ἐστὶν ἴσον τὸ τὴν προϋπαρχὴν ἀμείψασθαι,
ἐπειδὰν ὁ μὲν σπουδαῖον εἰδὼς εὖ ποιήσῃ, τῷ
δὲ ἡ ἀνταπόδοσις γίγνηται, ὃν οἴεται μοχθηρὸν
εἶναι. οὐδὲ γὰρ τῷ δανείσαντι ἐνίοτε ἀντιδανει-
στέον· ὁ μὲν γὰρ οἰόμενος κομιεῖσθαι ἐδάνεισεν
ἐπιεικεῖ ὄντι, ὁ δ' οὐκ ἐλπίζει κομιεῖσθαι παρὰ
πονηροῦ. εἴτε τοίνυν τῇ ἀληθείᾳ οὕτως ἔχει,
οὐκ ἴσον τὸ ἀξίωμα· εἴτ' ἔχει μὲν μὴ οὕτως
6 οἴονται δέ, οὐκ ἂν δόξειεν ἄτοπα ποιεῖν. ὅπερ
οὖν πολλάκις εἴρηται, οἱ περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς
πράξεις λόγοι ὁμοίως ἔχουσι τὸ ὡρισμένον τοῖς

bienhechor o dar un regalo a un compañero cuando no sean posibles ambas cosas.

¿No es verdad que no es fácil decidir con precisión todos estos problemas? Y es porque muchas y de todo género son las variaciones en los diferentes casos, según su importancia o pequeñez, así como la honestidad y necesidad del acto.

Quc no todo debe concederse a uno solo, no es difícil verlo, como tampoco que en general hay que corresponder a los beneficios antes que complacer a los compañeros, y que hay que pagar una deuda a quien se debe antes que dar ese dinero a un camarada. Aunque quizá no siempre deba ser así, como si uno ha sido rescatado de piratas ¿debe a su vez rescatar a su libertador, cualquiera que éste sea? Y si el libertador no está secuestrado, y pide, con todo, el precio del rescate ¿habrá que pagárselo? ¿Y deberá hacerse todo ello antes que rescatar al propio padre? Pues tal parece que uno deba redimir a su padre antes aún que a sí mismo . . .

Como regla general, por tanto, y según hemos dicho, hay que pagar las deudas; pero si la donación que con la misma suma se hiciese fuese extremadamente noble o necesaria, habrá que inclinarse de este lado. A veces, en efecto, ni siquiera es equitativo corresponder al servicio original cuando una persona ha hecho un beneficio a otra sabiendo que lo hacia a un hombre de bien, mientras que la reciprocidad se haría a un hombre a quien el deudor tiene en concepto de perverso. Ni tampoco, en ocasiones, debe uno hacer un préstamo a quien primero se lo hizo, porque éste prestó a un hombre honesto, contando con que recobraría su dinero, en tanto que el otro no puede esperar recobrar el suyo de un bribón. Si así son las cosas en verdad, la demanda de préstamo no tendría el mismo fundamento por ambas partes; y si no son así, pero hay razones para creer que así son, nada extraño sería tampoco que el hombre honrado se rehusase a prestar a quien no lo es. Como hemos dicho muchas veces, las teorías sobre las pasiones y las acciones no pueden tener sino la precisión de la materia a que se aplican.

7 περὶ ἃ εἰσιν.—ὅτι μὲν οὖν οὐ ταὐτὰ πᾶσιν ἀπο-
δοτέον, οὐδὲ τῷ πατρὶ πάντα, καθάπερ οὐδὲ τῷ
Διὶ θύεται, οὐκ ἄδηλον· ἐπεὶ δ' ἕτερα γονεῦσι
καὶ ἀδελφοῖς καὶ ἑταίροις καὶ εὐεργέταις, ἑκάστοις
τὰ οἰκεῖα καὶ τὰ ἁρμόττοντα ἀπονεμητέον. οὕτω
δὲ καὶ ποιεῖν φαίνονται· εἰς γάμους μὲν γὰρ
καλοῦσι τοὺς συγγενεῖς, τούτοις γὰρ κοινὸν τὸ
γένος καὶ αἱ περὶ τοῦτο δὴ πράξεις· καὶ εἰς τὰ
κήδη δὲ μάλιστ' οἴονται δεῖν τοὺς συγγενεῖς
8 ἀπαντᾶν διὰ ταὐτό. δόξειε δ' ἂν τροφῆς μὲν
γονεῦσι δεῖν μάλιστ' ἐπαρκεῖν, ὡς ὀφείλοντας,
καὶ τοῖς αἰτίοις τοῦ εἶναι κάλλιον ὂν ἢ ἑαυτοῖς
εἰς ταῦτ' ἐπαρκεῖν· καὶ τιμὴν δὲ γονεῦσι καθάπερ
θεοῖς, οὐ πᾶσαν δέ· οὐδὲ γὰρ τὴν αὐτὴν πατρὶ
καὶ μητρί, οὐδ' αὖ τὴν τοῦ σοφοῦ ἢ τοῦ στρατηγοῦ,
ἀλλὰ τὴν πατρικήν, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν μητρικήν.
9 καὶ παντὶ δὲ τῷ πρεσβυτέρῳ τιμὴν τὴν καθ'
ἡλικίαν, ὑπαναστάσει καὶ κατακλίσει καὶ τοῖς
τοιούτοις. πρὸς ἑταίρους δ' αὖ καὶ ἀδελφοὺς
παρρησίαν καὶ ἁπάντων κοινότητα. καὶ συγγενέσι
δὲ καὶ φυλέταις καὶ πολίταις καὶ τοῖς λοιποῖς
ἅπασιν ἀεὶ πειρατέον τὸ οἰκεῖον ἀπονέμειν, καὶ
συγκρίνειν τὰ ἑκάστοις ὑπάρχοντα κατ' οἰκειότητα
10 καὶ ἀρετὴν ἢ χρῆσιν. τῶν μὲν οὖν ὁμογενῶν
ῥᾴων ἡ σύγκρισις, τῶν δὲ διαφερόντων ἐργω-
δεστέρα. οὐ μὴν διά γε τοῦτο ἀποστατέον, ἀλλ'

Que no todo deba concederse a todos, que inclusive no deba concederse todo al propio padre, como tampoco a Zeus se sacrifica todo, es evidente. Y siendo diferentes las cosas que deben atribuirse a los padres, a los hermanos, a los compañeros y a los bienhechores, a cada clase hay que darle lo que le pertenece y lo que le conviene; y esto es lo que de hecho parece hacer la gente. A las bodas se invita a los parientes, porque a ellos es común el linaje y los actos que a la familia conciernen; y a los funerales se admite también que los parientes deben concurrir de preferencia a todos los demás, por la misma razón. En lo que toca a la manutención, parece que ante todo debemos subvenir a nuestros padres como deudores que somos de ellos; y es más noble subvenir en este artículo a los autores de nuestro ser antes aún que a nosotros mismos. Asimismo hay que tributar honor a los padres, así como a los dioses, aunque no todo ni cualquier honor. Ni tampoco debe tributarse el mismo al padre que a la madre, ni rendirles el que se debe a un filósofo o a un general, sino al padre el honor paterno y a la madre el materno.

A toda persona mayor debe darse el honor debido a su edad, levantándonos en su presencia, cediéndole el asiento, y otras atenciones semejantes. Con los camaradas y hermanos, al contrario, debe haber libertad de expresión y uso común de todas las cosas. Con los parientes, en fin, con los de la misma tribu, con los conciudadanos y con todos los demás, hay que procurar siempre darles lo propio de cada clase, y discernir lo que a cada cual corresponda según el grado de relación, la virtud y la utilidad, siendo más fácil la apreciación cuando se trata de personas de la misma clase, y más laboriosa cuando son de clases diferentes. Mas no por esto

ὡς ἂν ἐνδέχηται, οὕτω διοριστέον.

iii Ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ περὶ τοῦ διαλύεσθαι τὰς φιλίας ἢ μὴ πρὸς τοὺς μὴ διαμένοντας. ἢ πρὸς 1165 b
μὲν τοὺς διὰ τὸ χρήσιμον ἢ τὸ ἡδὺ φίλους ὄντας, ὅταν μηκέτι ταῦτ' ἔχωσιν, οὐδὲν ἄτοπον διαλύεσθαι; ἐκείνων γὰρ ἦσαν φίλοι· ὧν ἀπολιπόντων εὔλογον τὸ μὴ φιλεῖν. ἐγκαλέσειε δ' ἄν τις, εἰ διὰ τὸ χρήσιμον ἢ τὸ ἡδὺ ἀγαπῶν προσεποιεῖτο διὰ τὸ ἦθος. ὃ γὰρ ἐν ἀρχῇ εἴπομεν, πλεῖσται διαφοραὶ γίγνονται τοῖς φίλοις, ὅταν μὴ ὁμοίως
2 οἴωνται καὶ ὦσι φίλοι. ὅταν μὲν οὖν διαψευσθῇ τις, καὶ ὑπολάβῃ φιλεῖσθαι διὰ τὸ ἦθος μηθὲν τοιοῦτον ἐκείνου πράττοντος, ἑαυτὸν αἰτιῷτ' ἄν· ὅταν δ' ὑπὸ τῆς ἐκείνου προσποιήσεως ἀπατηθῇ, δίκαιον ἐγκαλεῖν τῷ ἀπατήσαντι, καὶ μᾶλλον ἢ τοῖς τὸ νόμισμα κιβδηλεύουσιν, ὅσῳ περὶ τι-
3 μιώτερον ἡ κακουργία. ἐὰν δ' ἀποδέξηται ὡς ἀγαθόν, γένηται δὲ μοχθηρὸς ‹ἦ› καὶ δοκῇ, ἆρ' ἔτι φιλητέον; ἢ οὐ δυνατόν, εἴπερ μὴ πᾶν φιλητὸν ἀλλὰ τἀγαθόν, [οὔτε δὲ φιλητέον πονηρὸν] οὐδὲ δεῖ; φιλοπόνηρον γὰρ οὐ χρὴ εἶναι, οὐδ' ὁμοιοῦσθαι φαύλῳ· εἴρηται δ' ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον. ἆρ' οὖν εὐθὺς διαλυτέον; ἢ οὐ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀνιάτοις κατὰ τὴν μοχθηρίαν; ἐπανόρθωσιν δ' ἔχουσι μᾶλλον βοηθητέον εἰς τὸ ἦθος ἢ τὴν οὐσίαν, ὅσῳ βέλτιον καὶ τῆς φιλίας

hay que sustraernos a esta labor, sino decidir la cuestión lo mejor que podamos.

III

Otra dificultad es si deben o no romperse las amistades con quienes no permanecen los mismos que eran. Nada de extraño tiene romper con amigos que lo eran por utilidad o por placer cuando no tienen ya esos atributos, de los cuales en realidad eran amigos los que decían serlo; así que faltando aquéllos, es lógico que los amigos no se quieran más. Y sólo podría querellarse uno contra el otro cuando amando éste por interés o por placer, fingiese que lo hacía por la calidad moral de su amigo. En efecto, según dijimos al principio, las desavenencias entre amigos surgen en su mayor parte de que no son amigos de la misma manera que se imaginan serlo. Cuando alguno, pues, se ha equivocado suponiendo que se le estimaba por su condición moral, siendo así que el otro no hizo nada que respondiera a esta creencia, a nadie debe culpar sino a sí mismo. Mas cuando por hipocresía del otro ha sido inducido a error, con justicia puede quejarse contra el engañador, con tanto mayor justicia que si lo hiciera contra un monedero falso, cuanto el fraude afecta a algo más precioso.

Pero si uno ha aceptado la amistad de otro, teniéndolo en concepto de hombre bueno, el cual después tórnase malo y acredita serlo ¿habrá de querérsele aún? ¿O no más bien será imposible hacerlo, toda vez que no todo es amable, sino sólo el bien? No sólo, sino que asimismo es indebido hacerlo, puesto que nadie debe amar el mal ni asemejarse a los viles; y ya se ha dicho que lo semejante es amigo de lo semejante. Entonces ¿habrá que romper en el acto? ¿O no con todos, sino sólo con los incurables por su perversidad? Pues a los capaces de corrección ¿no debemos más bien ayudarles en su moral más de lo que lo haríamos en su patrimonio, por ser lo primero mejor que lo segundo y más propio

οἰκειότερον. δόξειε δ' ἂν ὁ διαλυόμενος οὐδὲν
ἄτοπον ποιεῖν· οὐ γὰρ τῷ τοιούτῳ φίλος ἦν·
ἀλλοιωθέντα οὖν ἀδυνατῶν ἀνασῶσαι ἀφίσταται.
4 εἰ δ' ὁ μὲν διαμένοι ὁ δ' ἐπιεικέστερος γένοιτο
καὶ πολὺ διαλλάττοι τῇ ἀρετῇ, ἆρα χρηστέον
φίλῳ; ἢ οὐκ ἐνδέχεται; ἐν μεγάλῃ δὲ διαστάσει
μάλιστα δῆλον γίνεται, οἷον ἐν ταῖς παιδικαῖς
φιλίαις· εἰ γὰρ ὁ μὲν διαμένοι τὴν διάνοιαν παῖς
ὁ δ' ἀνὴρ εἴη οἷος κράτιστος, πῶς ἂν εἶεν φίλοι
μήτ' ἀρεσκόμενοι τοῖς αὐτοῖς μήτε χαίροντες
καὶ λυπούμενοι; οὐδὲ γὰρ περὶ ἀλλήλους ταῦθ'
ὑπάρξει αὐτοῖς, ἄνευ δὲ τούτων οὐκ ἦν φίλους
εἶναι· συμβιοῦν γὰρ οὐχ οἷόν τε. εἴρηται δὲ περὶ
5 τούτων. ἆρ' οὖν οὐθὲν ἀλλοιότερον πρὸς αὐτὸν
ἑκτέον ἢ εἰ μὴ ἐγεγόνει φίλος μηδέποτε; ἢ δεῖ
μνείαν ἔχειν τῆς γενομένης συνηθείας, καὶ καθάπερ
φίλοις μᾶλλον ἢ ὀθνείοις οἰόμεθα δεῖν χαρίζεσθαι,
οὕτω καὶ τοῖς γενομένοις ἀπονεμητέον τι διὰ τὴν
προγεγενημένην φιλίαν, ὅταν μὴ δι' ὑπερβολὴν
μοχθηρίας ἡ διάλυσις γένηται;

iv Τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς πέλας, καὶ οἷς αἱ
φιλίαι ὁρίζονται, ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν
ἐληλυθέναι. τιθέασι γὰρ φίλον τὸν βουλόμενον
καὶ πράττοντα τἀγαθὰ ἢ τὰ φαινόμενα ἐκείνου
ἕνεκα· ἢ τὸν βουλόμενον εἶναι καὶ ζῆν τὸν φίλον
αὐτοῦ χάριν, ὅπερ αἱ μητέρες πρὸς τὰ τέκνα
πεπόνθασι, καὶ τῶν φίλων οἱ προσκεκρουκότες·
οἱ δὲ τὸν συνδιάγοντα καὶ ταὐτὰ αἱρούμενον· ἢ

de la amistad? Con todo, el que llegase a la ruptura parece que no haría nada fuera de lugar, porque no se hizo amigo de este hombre tal como ahora es; una vez que ha cambiado, y siéndole imposible salvarlo, lo deja.

Pero si uno de los amigos permanece como era, y el otro por su parte se hace mejor moralmente y llega a superar con mucho en virtud al primero ¿habrá aún este último de seguir frecuentando al amigo? Tampoco esto parece posible; y vese más claro cuanto mayor es la distancia que llega a haber entre ambos, como pasa con las amistades de la infancia. Porque si uno de ellos sigue siendo niño en su inteligencia, mientras el otro llega a ser un varón en todo su desarrollo, ¿cómo serán amigos si no les contentan las mismas cosas, ni se alegran ni sufren por lo mismo? Ni siquiera con respecto a sí mismos concordarán sus gustos, faltando lo cual no es posible que sean amigos, porque no pueden ya convivir. Pero ya nos hemos explicado sobre estos puntos.

En semejante caso ¿debe el uno conducirse con el otro del mismo modo que si jamás hubiese sido su amigo? ¿O no más bien deberá guardar memoria de la pasada intimidad, y que así como pensamos que debemos complacer a los amigos antes que a los extraños, así también hay que tener alguna deferencia con los amigos que han sido, por motivo de la pasada amistad, salvo cuando la ruptura haya procedido de un exceso de maldad?

IV

Las prendas de amistad que damos a nuestros prójimos, así como los caracteres definitorios de las varias especies de amistad, parecen ser traslado de los sentimientos que tenemos con respecto a nosotros mismos. Es decir, que se considera como amigo a quien quiere y hace por causa del amigo lo que es bueno o que parece serlo, o al que quiere que su amigo exista y viva por su propio bien, que es lo que sienten las madres por sus hijos, y aun los amigos que han tenido algún choque entre sí. Otros por su parte consideran que el amigo es el que pasa la vida con su amigo y tiene los mismos gustos que él, o que se contrista y regocija con

τὸν συναλγοῦντα καὶ συγχαίροντα τῷ φίλῳ,
μάλιστα δὲ καὶ τοῦτο περὶ τὰς μητέρας συμβαίνει.
2 τούτων δέ τινι καὶ τὴν φιλίαν ὁρίζονται. πρὸς
ἑαυτὸν δὲ τούτων ἕκαστον τῷ ἐπιεικεῖ ὑπάρχει
(τοῖς δὲ λοιποῖς, ᾗ τοιοῦτοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι·
ἔοικε δέ, καθάπερ εἴρηται, μέτρον ἑκάστου ἡ
3 ἀρετὴ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι). οὗτος γὰρ ὁμο-
γνωμονεῖ ἑαυτῷ καὶ τῶν αὐτῶν ὀρέγεται κατὰ
πᾶσάν τὴν ψυχήν. καὶ βούλεται δὲ ἑαυτῷ τἀγαθὰ
καὶ τὰ φαινόμενα καὶ πράττει (τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ
τἀγαθὸν διαπονεῖν), καὶ ἑαυτοῦ ἕνεκα (τοῦ γὰρ
διανοητικοῦ χάριν, ὅπερ ἕκαστος εἶναι δοκεῖ).
καὶ ζῆν δὲ βούλεται ἑαυτὸν καὶ σῴζεσθαι, καὶ
4 μάλιστα τοῦτο ᾧ φρονεῖ. ἀγαθὸν γὰρ τῷ σπουδαίῳ
τὸ εἶναι· ἕκαστος δ' ἑαυτῷ βούλεται τἀγαθά,
γενόμενος δ' ἄλλος οὐδεὶς αἱρεῖται πάντ' ἔχειν
[ἐκεῖνο τὸ γενόμενον] (ἔχει γὰρ καὶ νῦν ὁ θεὸς
τἀγαθόν), ἀλλ' ὢν ὅ τι ποτ' ἐστίν· δόξειε δ' ἂν
5 τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι, ἢ μάλιστα. συνδιάγειν
τε ὁ τοιοῦτος ἑαυτῷ βούλεται· ἡδέως γὰρ αὐτὸ
ποιεῖ· τῶν τε γὰρ πεπραγμένων ἐπιτερπεῖς αἱ
μνῆμαι, καὶ τῶν μελλόντων <αἱ> ἐλπίδες ἀγαθαί,
αἱ τοιαῦται δ' ἡδεῖαι· καὶ θεωρημάτων δ' εὐπορεῖ
τῇ διανοίᾳ. συναλγεῖ τε καὶ συνήδεται μάλισθ'
ἑαυτῷ· πάντοτε γάρ ἐστι τὸ αὐτὸ λυπηρόν τε καὶ
ἡδύ, καὶ οὐκ ἄλλοτ' ἄλλο· ἀμεταμέλητος γὰρ ὡς
εἰπεῖν. τῷ δὴ πρὸς αὐτὸν ἕκαστα τούτων ὑπ-
άρχειν τῷ ἐπιεικεῖ, πρὸς δὲ τὸν φίλον ἔχειν ὥσπερ

su amigo, y esto es lo que se encuentra principalmente en las madres. Por alguno, pues, de estos caracteres es por lo que se define la amistad.

Ahora bien, todos y cada uno de ellos aparecen en las relaciones del justo consigo mismo (y en los demás también en cuanto suponen ser tales, porque, como hemos dicho, la virtud y el virtuoso son, al parecer, la medida de todas las cosas). Este hombre, en efecto, vive de acuerdo consigo mismo, y en cada parte de su alma tiene los mismos apetitos, y quiere para sí mismo el bien y lo que parece serlo, y lo pone por obra, como quiera que lo propio del hombre bueno es afanarse por hacer el bien. Y lo hace sin duda por su propio interés, pero por el interés de la parte intelectual, que constituye, al parecer, lo que es cada hombre. Quiere vivir y conservarse él mismo, y especialmente el principio por el cual piensa, porque para el hombre virtuoso es un bien el existir. Y cada uno desea de tal suerte el bien para *sí mismo*, que nadie, si hubiera de mudarse en otro, elegiría tener todos los bienes posibles (porque Dios sí posee, con plena actualidad, todos los bienes), sino que lo desea a condición de permanecer siendo lo que es, sea lo que fuere; ahora bien, el ser de cada hombre parece consistir en el pensamiento, o sobre todo en el pensamiento. El hombre de que hablamos, además, quiere pasar la vida consigo, y lo hace con placer, porque le son deleitosos los recuerdos de sus actos pasados, y buenas las esperanzas de los futuros, y por tanto agradables. Su mente, además, abunda en objetos de contemplación. Consigo mismo, más que con otro cualquiera, comparte dolores y goces, porque en todas ocasiones es lo mismo lo que le ocasiona dolor y lo mismo lo que le procura placer, y no una cosa en un tiempo y otra en otro; y en suma, este hombre nada tiene de qué arrepentirse.

Como todos y cada uno de estos caracteres concurren en el varón justo en sus relaciones consigo mismo, y como, además, este hombre se conduce con su amigo como consigo mismo (pues

πρὸς ἑαυτόν (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός), καὶ
ἡ φιλία τούτων εἶναί τι δοκεῖ, καὶ φίλοι οἷς ταῦθ'
6 ὑπάρχει.—πρὸς αὐτὸν δὲ πότερόν ἐστιν ἢ οὐκ
ἔστι φιλία, ἀφείσθω ἐπὶ τοῦ παρόντος· δόξειε
δ' ἂν ταύτῃ εἶναι φιλία, ᾗ ἐστὶ δύο ἢ πλείω [ἐκ
τῶν εἰρημένων], καὶ ὅτι ἡ ὑπερβολὴ τῆς φιλίας 1166 b
7 τῇ πρὸς αὐτὸν ὁμοιοῦται. φαίνεται δὲ τὰ εἰρημένα
καὶ τοῖς πολλοῖς ὑπάρχειν, καίπερ οὖσι φαύλοις.
ἆρ' οὖν ᾗ ἀρέσκουσιν ἑαυτοῖς καὶ ὑπολαμβάνουσιν
ἐπιεικεῖς εἶναι, ταύτῃ μετέχουσιν αὐτῶν; ἐπεὶ
τῶν γε κομιδῇ φαύλων καὶ ἀνοσιουργῶν οὐθενὶ
8 ταῦθ' ὑπάρχει, ἀλλ' οὐδὲ φαίνεται. σχεδὸν δὲ
οὐδὲ τοῖς φαύλοις· διαφέρονται γὰρ ἑαυτοῖς,
καὶ ἑτέρων μὲν ἐπιθυμοῦσιν ἄλλα δὲ βούλονται,
οἷον οἱ ἀκρατεῖς· αἱροῦνται γὰρ ἀντὶ τῶν δοκούντων
ἑαυτοῖς ἀγαθῶν εἶναι τὰ ἡδέα βλαβερὰ ὄντα· οἱ
δ' αὖ διὰ δειλίαν καὶ ἀργίαν ἀφίστανται τοῦ
πράττειν ἃ οἴονται ἑαυτοῖς βέλτιστα εἶναι· οἷς
δὲ πολλὰ καὶ δεινὰ πέπρακται καὶ διὰ τὴν
μοχθηρίαν μισοῦνται, καὶ φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ
9 ἀναιροῦσιν ἑαυτούς. ζητοῦσί τε οἱ μοχθηροὶ μεθ'
ὧν συνδιημερεύσουσιν, ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσιν·
ἀναμιμνήσκονται γὰρ πολλῶν καὶ δυσχερῶν καὶ
τοιαῦθ' ἕτερα ἐλπίζουσι καθ' ἑαυτοὺς ὄντες, μεθ'
ἑτέρων δ' ὄντες ἐπιλανθάνονται. οὐθέν τε φιλητὸν
ἔχοντες οὐθὲν φιλικὸν πάσχουσι πρὸς ἑαυτούς.
οὐδὲ δὴ συγχαίρουσιν οὐδὲ συναλγοῦσιν οἱ τοιοῦτοι

el amigo es otro yo), la amistad, de consiguiente, parece tener alguno de esos atributos, y las gentes en quien ellos concurren ser amigos.

Si puede o no haber amistad consigo mismo, dejémoslo de momento. Podría admitirse, sin embargo, pero (por los fundamentos antes expresados) sólo en cuanto el hombre es un ser dual o plural; y por la razón, además, de que el exceso de amistad se asemeja a los sentimientos que cada uno tiene consigo mismo.

Mas los atributos antes descritos parecen encontrarse en la mayoría de los hombres, por ruines que puedan ser . . . Pero quizá sea más correcto decir que sólo en cuanto tales hombres se complacen en si mismos y en la medida en que suponen ser justos, participan de los mismos. Pues ciertamente en ninguno que sea completamente malo e impío se encuentran tales caracteres ni tienen visos de encontrarse. Y casi podría decirse que ni en los que son moralmente inferiores, como quiera que estos hombres están en desacuerdo consigo mismos, y a la manera de los incontinentes, desean sensualmente unas cosas y quieren racionalmente otras, eligiendo así, en lugar de las cosas que aprueban por buenas, otras agradables, pero perjudiciales. Otros a su vez, por cobardía o por pereza, se abstienen de obrar lo que piensan ser mejor para ellos. Otros aún, después de haber cometido muchas y horrendas acciones, viéndose odiados por su maldad llegan hasta huir de la vida y acaban por suprimirse. Otros hombres perversos, por su parte, huyendo de sí mismos buscan con quién pasar sus días, porque cuando están a solas consigo se acuerdan de sus maldades, que son muchas y de intolerable memoria, y se representan otras iguales anticipidamente, de todo lo cual se olvidan cuando están con otros. Y como nada tienen de amable, no pueden experimentar ningún sentimiento de amor por sí mismos. Estas gentes, por consiguiente, no pueden compartir amistosamente ni sus propias ale-

ἑαυτοῖς· στασιάζει γὰρ αὐτῶν ἡ ψυχή, καὶ τὸ μὲν διὰ μοχθηρίαν ἀλγεῖ ἀπεχόμενον τινῶν τὸ δ' ἥδεται, καὶ τὸ μὲν δεῦρο τὸ δ' ἐκεῖσε ἕλκει

10 ὥσπερ διασπῶντα. εἰ δὲ μὴ οἷόν τε ἅμα λυπεῖσθαι καὶ ἥδεσθαι, ἀλλὰ μετὰ μικρόν γε λυπεῖται ὅτι ἥσθη, καὶ οὐκ ἂν ἐβούλετο ἡδέα ταῦτα γενέσθαι αὐτῷ· μεταμελείας γὰρ οἱ φαῦλοι γέμουσιν. οὐ δὴ φαίνεται ὁ φαῦλος οὐδὲ πρὸς ἑαυτὸν φιλικῶς διακεῖσθαι διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν φιλητόν. εἰ δὴ τὸ οὕτως ἔχειν λίαν ἐστὶν ἄθλιον, φευκτέον τὴν μοχθηρίαν διατεταμένως καὶ πειρατέον ἐπιεικῆ εἶναι· οὕτω γὰρ καὶ πρὸς ἑαυτὸν φιλικῶς ἂν ἔχοι καὶ ἑτέρῳ φίλος γένοιτο.

v Ἡ δ' εὔνοια φιλικῷ μὲν ἔοικεν, οὐ μὴν ἐστί γε φιλία· γίνεται γὰρ εὔνοια καὶ πρὸς ἀγνῶτας καὶ λανθάνουσα, φιλία δ' οὔ. καὶ πρότερον δὲ ταῦτ' εἴρηται. ἀλλ' οὐδὲ φίλησίς ἐστιν· οὐ γὰρ ἔχει διάτασιν οὐδ' ὄρεξιν, τῇ φιλήσει δὲ ταῦτ' ἀκολουθεῖ.

2 καὶ ἡ μὲν φίλησις μετὰ συνηθείας, ἡ δ' εὔνοια καὶ ἐκ προσπαίου, οἷον καὶ περὶ τοὺς ἀγωνιστὰς συμβαίνει· εὖνοι γὰρ αὐτοῖς γίνονται καὶ συν- 1167 a
θέλουσιν, συμπράξαιεν δ' ἂν οὐθέν· ὅπερ γὰρ εἴπομεν, προσπαίως εὖνοι γίνονται καὶ ἐπιπολαίως

3 στέργουσιν. ἔοικε δὴ ἀρχὴ φιλίας εἶναι, ὥσπερ τοῦ ἐρᾶν ἡ διὰ τῆς ὄψεως ἡδονή· μὴ γὰρ προησθεὶς τῇ ἰδέᾳ οὐθεὶς ἐρᾷ, ὁ δὲ χαίρων τῷ εἴδει οὐθὲν

grías y dolores, porque su alma está desgarrada por la discordia: una parte, a causa de su maldad, sufre al verse privada de ciertas cosas, mientras la otra se regocija; y así, tirando la una para aquí, la otra para allá, es como si la hicieran pedazos. Y como no es posible sentir a la vez dolor y placer, en poco tiempo se contrista de lo que recibió placer, y querría que aquello no le hubiese sido agradable, pues los malos están gravados de remordimientos. De esta suerte, es patente que el hombre malo no puede estar dispuesto amistosamente ni siquiera consigo mismo, por no tener en sí nada amable. Y como estar así es muy grande desventura, hemos de huír de la maldad con todas nuestras fuerzas y afanarnos por ser justos, pues de este modo podrá uno estar amistosamente consigo y ser amigo para otro.

V

La benevolencia ofrece semejanzas con el sentimiento amistoso, pero no es, con todo, la amistad. Puede, en efecto, tenerse buena voluntad a los que no son conocidos y sin que ellos lo sepan, cosa que no pasa con la amistad, como anteriormente se ha dicho. Mas ni siquiera es la benevolencia una afección, porque no implica intensidad ni deseo, cosas ambas concomitantes a la afección. A más de esto, la afección implica intimidad, mientras que la benevolencia puede surgir súbitamente, como con respecto a los luchadores en una palestra, a los cuales se aficionan los espectadores y desean con ellos su triunfo, pero no por eso se ponen a ayudarles, porque, como hemos dicho, la benevolencia nace repentinamente y no es sino un afecto superficial.

La benevolencia, de consiguiente, es algo así como el principio de la amistad, como del amor lo es el placer de la vista. Nadie ama sin haber recibido previamente placer del aspecto del amado, lo cual no quiere decir que ame ya por la sola compla-

μᾶλλον ἐρᾷ, ἀλλ' ὅταν καὶ ἀπόντα ποθῇ καὶ τῆς παρουσίας ἐπιθυμῇ. οὕτω δὴ καὶ φίλους οὐχ οἷόν τ' εἶναι μὴ εὔνους γενομένους, οἱ δ' εὖνοι οὐθὲν μᾶλλον φιλοῦσιν· βούλονται γὰρ μόνον τἀγαθὰ οἷς εἰσὶν εὖνοι, συμπράξαιεν δ' ἂν οὐθέν, οὐδ' ὀχληθεῖεν ὑπὲρ αὐτῶν. διὸ μεταφέρων φαίη τις ἂν αὐτὴν ἀργὴν εἶναι φιλίαν, χρονιζομένην δὲ καὶ εἰς συνήθειαν ἀφικνουμένην γίνεσθαι φιλίαν, οὐ τὴν διὰ τὸ χρήσιμον οὐδὲ τὴν διὰ τὸ ἡδύ· οὐδὲ γὰρ εὔνοια ἐπὶ τούτοις γίνεται. ὁ μὲν γὰρ εὐεργετηθεὶς ἀνθ' ὧν πέπονθεν ἀπονέμει τὴν εὔνοιαν τὰ δίκαια δρῶν· ὁ δὲ βουλόμενός τιν' εὐπραγεῖν ἐλπίδα ἔχων εὐπορίας δι' ἐκείνου, οὐκ ἔοικ' εὔνους ἐκείνῳ εἶναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἑαυτῷ· καθάπερ οὐδὲ φίλος εἰ θεραπεύει αὐτὸν διά τινα χρῆσιν. ὅλως δ' εὔνοια δι' ἀρετὴν καὶ ἐπιείκειάν τινα γίνεται, ὅταν τῳ φανῇ καλός τις ἢ ἀνδρεῖος ἤ τι τοιοῦτον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἀγωνιστῶν εἴπομεν.

vi Φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται· διόπερ οὐκ ἔστιν ὁμοδοξία· τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ἀγνοοῦσιν ἀλλήλους ὑπάρξειεν ἄν. οὐδὲ τοὺς περὶ ὁτουοῦν ὁμογνωμονοῦντας ὁμονοεῖν φασίν, οἷον τοὺς περὶ τῶν οὐρανίων (οὐ γὰρ φιλικὸν τὸ περὶ τούτων ὁμονοεῖν)· ἀλλὰ τὰς πόλεις ὁμονοεῖν φασίν, ὅταν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσι καὶ ταὐτὰ προαιρῶνται καὶ πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα.

cencia en la figura del otro, sino sólo cuando añora al ausente y suspira por su presencia. Así pues, no es posible que sean amigos quienes no han llegado a tenerse benevolencia mutua, pero no por esto los que se tienen buena voluntad se quieren ya entre sí. A lo que se limitan es a desear bienes a aquellos que son objeto de su benevolencia; pero no estarían dispuestos a ayudarles, ni se tomarían por ellos ninguna molestia. Y así, por una extensión del término, podría decirse que la benevolencia es una amistad inoperante; pero cuando persevera y llega al punto de intimidad, conviértese en amistad, aunque no en amistad por utilidad ni por placer, pues por estos motivos no hay ni siquiera benevolencia. Ciertamente el que ha recibido un beneficio corresponde con benevolencia al bien que se le ha hecho, pero procediendo así, apenas hace lo que es justo. Y en cuanto al que desea que alguien prospere por la esperanza que tiene de enriquecerse por su mediación, no parece que sea benévolo con él, sino más bien consigo mismo, como tampoco es uno amigo de otro si le prodiga atenciones con la mira de algún provecho. En general, la benevolencia nace por alguna perfección o bondad, cuando alguno se muestra a otro bello, valiente o algo semejante, como hemos dicho a propósito de los atletas.

VI

La concordia asimismo parece ser un sentimiento amistoso, siendo esta la causa por que no puede confundirse con la unanimidad de pareceres, pues ésta podría existir aun entre quienes se ignoran recíprocamente. Ni tampoco decimos que concuerden quienes tienen la misma opinión en cualquier materia, por ejemplo los que piensan lo mismo sobre los cuerpos celestes, porque la unanimidad de pensamiento en astronomía no es un sentimiento amistoso, sino que decimos que en una ciudad hay concordia cuando los ciudadanos tienen la misma opinión sobre sus intereses y toman las mismas decisiones y ejecutan lo que han aprobado en común. Es, pues, sobre las cosas que han de hacerse sobre lo que

2 περὶ τὰ πρακτὰ δὴ ὁμονοοῦσιν, καὶ τούτων περὶ τὰ ἐν μεγέθει καὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἀμφοῖν ὑπάρχειν ἢ πᾶσιν· οἷον αἱ πόλεις, ὅταν πᾶσι δοκῇ τὰς ἀρχὰς αἱρετὰς εἶναι, ἢ συμμαχεῖν Λακεδαιμονίοις, ἢ ἄρχειν Πιττακόν (ὅτε καὶ αὐτὸς ἤθελεν). ὅταν δ' ἑκάτερος ἑαυτὸν βούληται, ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς Φοινίσσαις, στασιάζουσιν· οὐ γάρ ἐσθ' ὁμονοεῖν τὸ <τὸ> αὐτὸ ἑκάτερον ἐννοεῖν ὁδήποτε, ἀλλὰ τὸ ἐν τῷ αὐτῷ, οἷον ὅταν καὶ ὁ δῆμος καὶ οἱ 1167b ἐπιεικεῖς τοὺς ἀρίστους ἄρχειν· οὕτω γὰρ πᾶσι γίγνεται οὗ ἐφίενται. πολιτικὴ δὴ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια, καθάπερ καὶ λέγεται· περὶ τὰ συμφέροντα γάρ ἐστι καὶ τὰ εἰς τὸν βίον ἀνήκοντα.
3 ἔστι δ' ἡ τοιαύτη ὁμόνοια ἐν τοῖς ἐπιεικέσιν· οὗτοι γὰρ καὶ ἑαυτοῖς ὁμονοοῦσι καὶ ἀλλήλοις, ἐπὶ τῶν αὐτῶν ὄντες ὡς εἰπεῖν· τῶν τοιούτων γὰρ μένει τὰ βουλήματα καὶ οὐ μεταρρεῖ ὥσπερ εὔριπος, βούλονταί τε τὰ δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα,
4 τούτων δὲ καὶ κοινῇ ἐφίενται. τοὺς δὲ φαύλους οὐχ οἷόν τε ὁμονοεῖν πλὴν ἐπὶ μικρόν, καθάπερ καὶ φίλους εἶναι, πλεονεξίας ἐφιεμένους ἐν τοῖς ὠφελίμοις, ἐν δὲ τοῖς πόνοις καὶ ταῖς λειτουργίαις ἐλλείποντας· ἑαυτῷ δ' ἕκαστος βουλόμενος ταῦτα τὸν πέλας ἐξετάζει καὶ κωλύει· μὴ γὰρ τηρούντων τὸ κοινὸν ἀπόλλυται. συμβαίνει οὖν αὐτοῖς στασιάζειν, ἀλλήλους μὲν ἐπαναγκάζοντας, αὐτοὺς δὲ μὴ βουλομένους τὰ δίκαια ποιεῖν.

vii Οἱ δ' εὐεργέται τοὺς εὐεργετηθέντας δοκοῦσι μᾶλλον φιλεῖν ἢ οἱ εὖ παθόντες τοὺς δράσαντας,

los hombres concuerdan, y de esas cosas sobre las que son importantes y que pueden realizarse con provecho para las dos partes o para todos. Así, hay concordia en una ciudad cuando a todos les place que los cargos públicos sean electivos, o que se concierte una alianza con los lacedemonios, o que gobierne Pítaco, [4] si es que él consiente. Pero cuando cada uno de los dos quiere el poder para sí, como los pretendientes en *Las Fenicias*, [5] entonces hay discordia. No es concordia, en efecto, el que cada uno de los dos tenga en su mente lo mismo (sea lo que fuere), sino que deben pensar lo mismo en relación con el mismo sujeto, como cuando el pueblo y la nobleza están acordes en que los mejores gobiernen, pues de esta suerte todos obtienen lo que desean. La concordia, por consiguiente, parece ser la amistad en la ciudad, que es en verdad el sentido ordinario del término, porque se aplica a los intereses comunes y a las cosas pertinentes a la vida.

Ahora bien, semejante concordia se encuentra en los justos, pues éstos concuerdan no sólo consigo mismos, sino entre sí, estando, como si dijéramos, sobre el mismo fundamento. Los decretos de estos hombres son constantes, y no en flujo y reflujo como las aguas de un estrecho marino; quieren lo justo y lo útil, y a ambas cosas tienden de común acuerdo. Por lo contrario, la concordia no es posible en los malos, a no ser en medida insignificante, como tampoco es posible que sean amigos, puesto que en las utilidades tienden a obtener más de lo que les corresponde, y en cambio se quedan atrás en los trabajos y en los servicios públicos; y queriendo cada cual para sí las ventajas, vigila y pone trabas a su vecino, y como nadie cuida del bien común, éste perece. Y la consecuencia es entonces que están en estado de discordia, forzando los unos a los otros al cumplimiento de deberes que ellos mismos no quieren poner por obra.

VII

Los bienhechores parecen amar más a sus beneficiados, que los que han recibido algún favor aman a quien se lo ha hecho; y suele preguntarse por qué es así, como si fuese algo paradójico.

καὶ ὡς παρὰ λόγον γινόμενον ἐπιζητεῖται. τοῖς μὲν οὖν πλείστοις φαίνεται, ὅτι οἱ μὲν ὀφείλουσι τοῖς δὲ ὀφείλεται· καθάπερ οὖν ἐπὶ τῶν δανείων οἱ μὲν ὀφείλοντες βούλονται μὴ εἶναι οἷς ὀφείλουσιν, οἱ δὲ δανείσαντες καὶ ἐπιμέλονται τῆς τῶν ὀφειλόντων σωτηρίας, οὕτω καὶ τοὺς εὐεργετήσαντας βούλεσθαι εἶναι τοὺς παθόντας ὡς κομιουμένους τὰς χάριτας, τοῖς δ᾽ οὐκ εἶναι ἐπιμελὲς τὸ ἀνταποδοῦναι. Ἐπίχαρμος μὲν οὖν τάχ᾽ ἂν φαίη ταῦτα λέγειν αὐτοὺς ἐκ πονηροῦ θεωμένους· ἔοικε δ᾽ ἀνθρωπικῷ, ἀμνήμονες γὰρ οἱ πολλοί,
2 καὶ μᾶλλον εὖ πάσχειν ἢ ποιεῖν ἐφίενται. δόξειε δ᾽ ἂν φυσικώτερον εἶναι τὸ αἴτιον, καὶ οὐδ᾽ ὅμοιον τὸ περὶ τοὺς δανείσαντας· οὐ γάρ ἐστι φίλησις περὶ ἐκείνους, ἀλλὰ τοῦ σῴζεσθαι βούλησις τῆς κομιδῆς ἕνεκα· οἱ δ᾽ εὖ πεποιηκότες φιλοῦσι καὶ ἀγαπῶσι τοὺς εὖ πεπονθότας, κἂν μηθὲν
3 ὦσι χρήσιμοι μηδ᾽ εἰς ὕστερον γένοιντ᾽ ἄν. ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνιτῶν συμβέβηκεν· πᾶς γὰρ τὸ οἰκεῖον ἔργον ἀγαπᾷ μᾶλλον ἢ ἀγαπηθείη ἂν ὑπὸ τοῦ ἔργου ἐμψύχου γενομένου. μάλιστα δ᾽ ἴσως τοῦτο περὶ τοὺς ποιητὰς συμβαίνει· ὑπεραγαπῶσι γὰρ οὗτοι τὰ οἰκεῖα ποιήματα, στέργοντες
4 ὥσπερ τέκνα. τοιούτῳ δὴ ἔοικε καὶ τὸ τῶν εὐεργετῶν· τὸ γὰρ εὖ πεπονθὸς ἔργον ἐστὶν αὐτῶν· τοῦτο δὴ ἀγαπῶσι μᾶλλον ἢ τὸ ἔργον τὸν ποιήσαντα. τούτου δ᾽ αἴτιον ὅτι τὸ εἶναι πᾶσιν αἱρετὸν καὶ φιλητόν, ἐσμὲν δ᾽ ἐνεργείᾳ (τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν), ἐνεργείᾳ δὲ ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἔστι πως· στέργει δὴ τὸ ἔργον, διότι καὶ τὸ εἶναι. τοῦτο δὲ φυσικόν· ὃ γάρ ἐστι δυνάμει,

Para la mayoría esto se explica en razón de que los unos son deudores y los otros acreedores; y así como en los préstamos los deudores querrían que sus acreedores no existiesen, y los prestamistas, al contrario, velan incluso por la seguridad de sus deudores, así también se cree que los bienhechores quieren que sus favorecidos vivan para obtener algún día su gratitud, mientras que a éstos no les preocupa corresponder.

Epicarmo [6] diría tal vez que los que esto sostienen ven a los hombres por su lado malo. Sin embargo, tal proceder es bastante conforme con la condición humana, porque los hombres en su mayoría son desmemoriados, y más inclinados están a recibir favores que a hacerlos.

La causa, sin embargo, parece ser más profunda y no guardar analogía con lo que tiene lugar en el caso de los prestamistas. De éstos para sus deudores, en efecto, no hay afección, sino el deseo de que se conserven para obtener el pago. Por el contrario, los bienhechores sienten amistad y amor por sus beneficiados aun en el caso de que no les sean en nada útiles ni hayan de serlo en lo futuro. Esto es precisamente lo que les pasa a los artistas: todo artista ama su propia obra más de lo que sería amado por su obra si ésta se tornase animada. Lo cual sobre todo acaece en los poetas, porque éstos aman extremadamente sus propios poemas y los quieren como hijos. Pues a este amor se asemeja el de los bienhechores: el objeto de sus beneficios es su obra, y la aman, de consiguiente, más que la obra a su hacedor. Y la causa de esto es que el ser es para todos preferible y amable. Ahora bien, nosotros no somos sino cuando somos en acto, en tanto que vivimos y obramos; y la obra, por su parte, es en cierto sentido el mismo creador en acto, el cual, por ende, ama su obra porque ama el ser. Y esto está en la naturaleza de las cosas, porque lo que él es en potencia, su obra lo revela en acto.

5 τοῦτο ἐνεργείᾳ τὸ ἔργον μηνύει.—ἅμα δὲ καὶ τῷ μὲν εὐεργέτῃ καλὸν τὸ κατὰ τὴν πρᾶξιν, ὥστε χαίρειν ἐν ᾧ τοῦτο, τῷ δὲ παθόντι οὐθὲν καλὸν ἐν τῷ δράσαντι, ἀλλ' εἴπερ, συμφέρον· τοῦτο δ'
6 ἧττον ἡδὺ καὶ φιλητόν. τῷ μὲν οὖν πεποιηκότι μένει τὸ ἔργον (τὸ καλὸν γὰρ πολυχρόνιον), τῷ δὲ παθόντι τὸ χρήσιμον παροίχεται. ἡδεῖα δ' ἐστὶ τοῦ μὲν παρόντος ἡ ἐνέργεια, τοῦ δὲ μέλλοντος ἡ ἐλπίς, τοῦ δὲ γεγενημένου ἡ μνήμη· ἥδιστον δὲ τὸ κατὰ τὴν ἐνέργειαν, καὶ φιλητὸν ὁμοίως. ἥ τε μνήμη τῶν μὲν καλῶν ἡδεῖα, τῶν δὲ χρησίμων οὐ πάνυ ἢ ἧττον· ἡ προσδοκία δ' ἀνάπαλιν ἔχειν ἔοικεν.—καὶ ἡ μὲν φίλησις ποιήσει ἔοικεν, τὸ φιλεῖσθαι δὲ τῷ πάσχειν. τοῖς ὑπερέχουσι δὴ περὶ τὴν πρᾶξιν ἕπεται τὸ φιλεῖν καὶ

7 τὰ φιλικά.—ἔτι δὲ τὰ ἐπιπόνως γενόμενα πάντες μᾶλλον στέργουσιν, οἷον καὶ τὰ χρήματα οἱ κτησάμενοι τῶν παραλαβόντων. δοκεῖ δὲ τὸ μὲν εὖ πάσχειν ἄπονον εἶναι, τὸ δ' εὖ ποιεῖν ἐργῶδες. (διὰ ταῦτα δὲ καὶ αἱ μητέρες φιλοτεκνότεραι· ἐπιπονωτέρα γὰρ ἡ γέννησις [καὶ μᾶλλον ἴσασιν ὅτι αὐτῶν].) δόξειε δὴ ἂν καὶ τοῦτο τοῖς εὐεργέταις οἰκεῖον εἶναι.

viii Ἀπορεῖται δὲ καὶ πότερον δεῖ φιλεῖν ἑαυτὸν μάλιστα ἢ ἄλλον τινά· ἐπιτιμῶσι γὰρ τοῖς ἑαυτοὺς μάλιστα ἀγαπῶσι, καὶ ὡς ἐν αἰσχρῷ φιλαύτους ἀποκαλοῦσι· δοκεῖ τε ὁ μὲν φαῦλος ἑαυτοῦ χάριν πάντα πράττειν, καὶ ὅσῳ ἂν μοχθηρότερος ᾖ, τοσούτῳ μᾶλλον (ἐγκαλοῦσι δὴ αὐτῷ οἷον ὅτι οὐθὲν ἀφ' ἑαυτοῦ πράττει), ὁ δ' ἐπιεικὴς διὰ τὸ καλόν, καὶ ὅσῳ ἂν βελτίων ᾖ, μᾶλλον διὰ τὸ καλόν, καὶ

Al mismo tiempo, es bello para el bienhechor lo que depende de su acción, de suerte que se goza en el objeto de ella, mientras que para el paciente nada hay de bello en el agente, sino a lo más algo ventajoso, y esto es menos placentero y amable. Al bienhechor, por tanto, quédale su obra (porque lo bello es duradero), mientras que al beneficiado pásale la utilidad. Y aunque la conciencia de lo presente, la esperanza de lo venidero y la memoria de lo pasado son todas placenteras, lo más deleitoso es lo que depende del acto, y en la misma medida es amable. Y así como la memoria de las cosas bellas es placentera, la de las útiles no lo es precisamente o lo es menos, aunque lo contrario parece tener lugar en la expectación.

A más de esto, el amor se asemeja a la creación; el ser amado, a un estado pasivo. A los que, por lo tanto, tienen mayor parte en la actividad creadora, les son concomitantes el amar y las cosas tocantes al amor.

Asimismo, todos aman más lo que han producido con esfuerzo, como los que han adquirido su fortuna por sí mismos la aman más que los que la han heredado; ahora bien, recibir un beneficio no parece implicar esfuerzo, en tanto que el hacerlo es algo laborioso. Y por esto las madres son más amantes de sus hijos que los padres, porque su nacimiento les cuesta más trabajo (aparte de que saben mejor que los padres que los hijos son suyos), lo cual podría también aplicarse a los bienhechores.

VIII

Discútese también si debe uno amarse a sí mismo sobre todas las cosas o a algún otro, pues de ordinario se censura a quienes se aman excesivamente a sí mismos, y se les llama, como con vergonzoso epíteto, egoístas. Y parece también que el hombre malo hace todas las cosas por su propio respecto, y tanto más cuanto más malvado es —echándosele en cara, por lo tanto, que nada hace sin pensar en sí mismo—, mientras que el justo obra por lo

2 φίλου ἕνεκα, τὸ δ' αὑτοῦ παρίησιν.—τοῖς λόγοις δὲ τούτοις τὰ ἔργα διαφωνεῖ, οὐκ ἀλόγως. φασι 1168 b
γὰρ δεῖν φιλεῖν μάλιστα τὸν μάλιστα φίλον· φίλος δὲ μάλιστα ὁ βουλόμενος ᾧ βούλεται τἀγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα, καὶ εἰ μηθεὶς εἴσεται, ταῦτα δ' ὑπάρχει μάλιστ' αὐτῷ πρὸς αὑτόν, καὶ τὰ λοιπὰ δὴ πάνθ' οἷς ὁ φίλος ὁρίζεται· εἴρηται γὰρ ὅτι ἀπ' αὐτοῦ πάντα τὰ φιλικὰ καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους διήκει. καὶ αἱ παροιμίαι δὲ πᾶσαι ὁμογνωμονοῦσιν, οἷον τὸ "μία ψυχή" καὶ "κοινὰ τὰ φίλων" καὶ "ἰσότης φιλότης" καὶ "γόνυ κνήμης ἔγγιον"· πάντα γὰρ ταῦτα πρὸς αὑτὸν μάλιστ' ἂν ὑπάρχοι, μάλιστα γὰρ φίλος αὑτῷ. καὶ φιλητέον δὴ μάλισθ' ἑαυτόν. ἀπορεῖται δὴ εἰκότως ποτέροις χρεὼν ἕπεσθαι, ἀμφοῖν ἐχόντοιν τὸ πιστόν.

3 Ἴσως οὖν τοὺς τοιούτους ὑεῖ τῶν λόγων διαιρεῖν καὶ διορίζειν ἐφ' ὅσον ἑκάτεροι καὶ πῇ ἀληθεύουσιν. εἰ δὴ λάβοιμεν τὸ φίλαυτον πῶς
4 ἑκάτεροι λέγουσιν, τάχ' ἂν γένοιτο δῆλον. οἱ μὲν οὖν εἰς ὄνειδος ἄγοντες αὐτὸ φιλαύτους καλοῦσι τοὺς ἑαυτοῖς ἀπονέμοντας τὸ πλεῖον ἐν χρήμασι καὶ τιμαῖς καὶ ἡδοναῖς ταῖς σωματικαῖς· τούτων γὰρ οἱ πολλοὶ ὀρέγονται, καὶ ἐσπουδάκασι περὶ αὐτὰ ὡς ἄριστα ὄντα, διὸ καὶ περιμάχητά ἐστιν. οἱ δὴ περὶ ταῦτα πλεονέκται χαρίζονται ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ὅλως τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἀλόγῳ τῆς ψυχῆς. τοιοῦτοι δ' εἰσὶν οἱ πολλοί·

bueno y lo bello, y tanto más cuanto mejor es, así como también por el interés de su amigo, descuidando el suyo propio.

Mas los hechos están en desacuerdo con estos argumentos, y no sin razón. Porque admitimos que debe amarse sobre todo al mejor amigo; pero el mejor amigo es aquel que al que quiere bien le desea todo bien por él mismo y aunque nadie haya de saberlo. Ahora bien, estas señales se encuentran precisamente en la actitud del hombre consigo mismo, así como todas las demás con que definimos al amigo, puesto que, como hemos dicho, es con referencia a los sentimientos del individuo por sí mismo como se extiende luego a los demás la descripción de los sentimientos amistosos. En lo cual convienen todos los proverbios, como son: "Una sola alma",[7] "Entre amigos todo es común", "La amistad es igualdad", y "La rodilla está más cerca que la pierna". Todas estas expresiones se aplican sobre todo a las relaciones del individuo consigo mismo; así que cada uno es principalmente amigo de sí mismo, y debe en consecuencia amarse sobre todo a sí mismo.

Con razón, por lo tanto, puede dudarse a cuál tesis debamos afiliarnos, ya que ambas son probables.

Quizá debamos hacer ciertas distinciones en tales razonamientos para determinar hasta qué punto y de qué manera uno y otro argumento expresan la verdad. Lo cual se pondrá tal vez de manifiesto si aprehendemos el sentido en que una y otra sentencia usan el término "egoísta". Los unos, en efecto, tomando el término con una intención de censura, llaman egoístas a quienes se adjudican a sí mismos la mayor parte tanto en los bienes económicos como en los honores y placeres del cuerpo; y como a todas estas cosas aspira el común de los hombres, afanándose por ellas cual si fuesen los bienes más preciosos, son extremadamente disputadas. Y así, los que buscan poseer estos bienes en demasía, son indulgentes con sus deseos, y en general con sus pasiones y con la parte irracional de su alma. Tales son los hombres en su mayoría; y por esta

διὸ καὶ ἡ προσηγορία γεγένηται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ
φαύλου ὄντος. δικαίως δὴ τοῖς οὕτω φιλαύτοις
5 ὀνειδίζεται. ὅτι δὲ τοὺς τὰ τοιαῦθ' αὑτοῖς ἀπο-
νέμοντας εἰώθασι λέγειν οἱ πολλοὶ φιλαύτους, οὐκ
ἄδηλον· εἰ γάρ τις ἀεὶ σπουδάζοι τὰ δίκαια
πράττειν αὐτὸς μάλιστα πάντων ἢ τὰ σώφρονα
ἢ ὁποιαοῦν ἄλλα τῶν κατὰ τὰς ἀρετάς, καὶ ὅλως
ἀεὶ τὸ καλὸν ἑαυτῷ περιποιοῖτο, οὐθεὶς ἐρεῖ
6 τοῦτον φίλαυτον οὐδὲ ψέξει. δόξειε δ' ἂν ὁ
τοιοῦτος μᾶλλον εἶναι φίλαυτος· ἀπονέμει γοῦν
ἑαυτῷ τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστ' ἀγαθά, καὶ χαρί-
ζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ, καὶ πάντα τούτῳ
πείθεται. ὥσπερ δὲ καὶ πόλις τὸ κυριώτατον
μάλιστ' εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα, οὕτω
καὶ ἄνθρωπος· καὶ φίλαυτος δὴ μάλιστα ὁ τοῦτο
ἀγαπῶν καὶ τούτῳ χαριζόμενος. καὶ ἐγκρατὴς
δὲ καὶ ἀκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ
μή, ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος. καὶ πεπραγέναι
δοκοῦσιν αὐτοὶ καὶ ἑκουσίως τὰ μετὰ λόγου
μάλιστα. ὅτι μὲν οὖν τοῦθ' ἕκαστός ἐστιν ἢ
μάλιστα, οὐκ ἄδηλον, καὶ ὅτι ὁ ἐπιεικὴς μάλιστα
τοῦτ' ἀγαπᾷ. διὸ φίλαυτος μάλιστ' ἂν εἴη, καθ'
ἕτερον εἶδος τοῦ ὀνειδιζομένου, καὶ διαφέρων
τοσοῦτον ὅσον τὸ κατὰ λόγον ζῆν τοῦ κατὰ πάθος,
καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ καλοῦ ἢ τοῦ δοκοῦντος

razón la denominación de egoísta ha procedido del tipo ordinario de egoísta, que ciertamente es malo. Con justicia, por tanto, incurren en censura quienes son egoístas de esta manera.

Que la mayoría acostumbra llamar egoístas a los que buscan acaparar aquellos bienes inferiores, es cosa averiguada. Porque si algún hombre se afanase siempre por sobre todas las cosas por practicar la justicia o la templanza u otros actos virtuosos cualesquiera, y siempre en general procurase para sí lo bueno y lo bello, nadie le llamaría egoísta ni le enderezaría vituperios. Y con todo, a este hombre podría tenérsele por más egoísta aún que al otro, pues lo cierto es que se adjudica las cosas más bellas y los bienes superlativos, y complace a la parte más señorial de sí mismo, obedeciéndola en todas las cosas. Pues así como una ciudad y cualquier otro conjunto sistemático parecen consistir sobre todo en su principio dominativo, así también en el hombre; y por ende, más egoísta que todos será el que ama esta parte de su alma y trata de complacerla. Y que la razón es, para cada hombre, su verdadero ser, lo da a entender la noción de "continente" o de "incontinente", según que domine o no la razón. Y lo demuestra también el hecho de que nuestros actos racionales se tienen, más que los otros, por actos nuestros y voluntarios. Cosa clara, por tanto, es que el ser de cada hombre consiste en la razón, o en ella principalmente, así como también que el justo ama esta parte de sí mismo más que otra alguna. Por lo cual podría tenérsele por egoísta en grado sumo, pero bien entendido que de un tipo distinto del egoísta reprobable, del que difiere tanto como vivir según la razón difiere de vivir según la pasión, y como anhelar por lo bello y lo bueno o por lo que presenta un aspecto pro-

7 συμφέρειν. τοὺς μὲν οὖν περὶ τὰς καλὰς πράξεις
διαφερόντως σπουδάζοντας πάντες ἀποδέχονται
καὶ ἐπαινοῦσιν· πάντων δὲ ἁμιλλωμένων πρὸς
τὸ καλὸν καὶ διατεινομένων τὰ κάλλιστα πράττειν
κοινῇ τ᾿ ἂν πάντ᾿ εἴη τὰ δέοντα καὶ ἰδίᾳ ἑκάστῳ
τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, εἴπερ ἡ ἀρετὴ τοιοῦτόν
ἐστιν. ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φίλαυτον εἶναι,
καὶ γὰρ αὐτὸς ὀνήσεται τὰ καλὰ πράττων καὶ
τοὺς ἄλλους ὠφελήσει· τὸν δὲ μοχθηρὸν οὐ δεῖ,
βλάψει γὰρ καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς πέλας, φαύλοις
8 πάθεσιν ἑπόμενος. τῷ μοχθηρῷ μὲν οὖν διαφωνεῖ
ἃ δεῖ πράττειν καὶ ἃ πράττει· ὁ δ᾿ ἐπιεικής, ἃ
δεῖ, ταῦτα καὶ πράττει· πᾶς γὰρ νοῦς αἱρεῖται
τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ, ὁ δ᾿ ἐπιεικὴς πειθαρχεῖ τῷ
9 νῷ. ἀληθὲς δὲ περὶ τοῦ σπουδαίου καὶ τὸ τῶν
φίλων ἕνεκα πολλὰ πράττειν καὶ τῆς πατρίδος,
κἂν δέῃ ὑπεραποθνῄσκειν· προήσεται γὰρ καὶ
χρήματα καὶ τιμὰς καὶ ὅλως τὰ περιμάχητα
ἀγαθά, περιποιούμενος ἑαυτῷ τὸ καλόν· ὀλίγον
γὰρ χρόνον ἡσθῆναι σφόδρα μᾶλλον ἕλοιτ᾿ ἂν
ἢ πολὺν ἠρέμα, καὶ βιῶσαι καλῶς ἐνιαυτὸν ἢ
πόλλ᾿ ἔτη τυχόντως, καὶ μίαν πρᾶξιν καλὴν καὶ
μεγάλην ἢ πολλὰς καὶ μικράς. τοῖς δ᾿ ὑπερ-
αποθνῄσκουσι τοῦτ᾿ ἴσως συμβαίνει· αἱροῦνται δὴ
μέγα καλὸν ἑαυτοῖς. καὶ χρήματα προοῖτ᾿ ἂν
ἐφ᾿ ᾧ πλείονα λήψονται οἱ φίλοι· γίγνεται γὰρ
τῷ μὲν φίλῳ χρήματα, αὐτῷ δὲ τὸ καλόν· τὸ δὴ

vechoso. Y así, todos acogen y alaban a los que se afanan en grado excepcional por realizar nobles acciones. Si todos rivalizaran por lo bueno y lo bello y pusiesen todo su esfuerzo en llevar a cabo las más bellas acciones, habría cuanto es menester para el bien común, y en lo particular cada uno tendría los bienes supremos, puesto que la virtud es el mayor de los bienes.

Es forzoso, de consiguiente, que el hombre bueno sea amador de sí mismo, ya que practicando bellas acciones es de provecho a sí mismo y sirve a los demás; y a la inversa, que el hombre malo no lo sea, porque al seguir sus malas pasiones se daña a sí mismo y a sus prójimos. En el perverso, en efecto, hay desacuerdo entre lo que debe hacer y lo que hace, mientras que el justo hace lo que debe hacer, porque la razón en cada hombre escoge lo mejor para sí misma, y el justo obedece a la razón.

Verdad es también, en lo que atañe al hombre virtuoso, que lleva a cabo muchas acciones por sus amigos y por su patria, al extremo de morir por ellos si fuere preciso; y también que este hombre dará de mano a las riquezas y a los honores, y en general a todos esos bienes tan disputados, reservándose para sí lo bello y lo bueno. Y más querría gozar intensamente un corto tiempo que tener por otro largo una existencia pacata, y preciará más vivir bellamente un año que muchos de existencia vulgar, y una acción bella y grande que muchas y mezquinas. Este es sin duda el caso de los que mueren por otros, que escogen para sí un gran premio. Y asimismo están dispuestos estos hombres a dilapidar sus riquezas, a trueque de que sus amigos medren, pues así al amigo le quedan las riquezas y a él la honra, con lo que se adjudica a sí mismo el bien mayor.

10 μεῖζον ἀγαθὸν ἑαυτῷ ἀπονέμει. καὶ περὶ τιμὰς
δὲ καὶ ἀρχὰς ὁ αὐτὸς τρόπος· πάντα γὰρ τῷ φίλῳ
ταῦτα προήσεται· καλὸν γὰρ αὐτῷ τοῦτο καὶ
ἐπαινετόν. εἰκότως δὴ δοκεῖ σπουδαῖος εἶναι,
ἀντὶ πάντων αἱρούμενος τὸ καλόν. ἐνδέχεται
δὲ καὶ πράξεις τῷ φίλῳ προϊέσθαι, καὶ εἶναι
κάλλιον τοῦ αὐτὸν πρᾶξαι τὸ αἴτιον τῷ φίλῳ
11 γενέσθαι. ἐν πᾶσι δὴ τοῖς ἐπαινετοῖς ὁ σπου-
δαῖος φαίνεται ἑαυτῷ τοῦ καλοῦ πλέον νέμων. 1169 b
οὕτω μὲν οὖν φίλαυτον εἶναι δεῖ, καθάπερ εἴρηται·
ὡς δ' οἱ πολλοί, οὐ χρή.

IX 'Αμφισβητεῖται δὲ καὶ περὶ τὸν εὐδαίμονα,
εἰ δεήσεται φίλων ἢ μή. οὐθὲν γάρ φασι δεῖν
φίλων τοῖς μακαρίοις καὶ αὐτάρκεσιν· ὑπάρχειν
γὰρ αὐτοῖς τἀγαθά· αὐτάρκεις οὖν ὄντας οὐδενὸς
προσδεῖσθαι, τὸν δὲ φίλον, ἕτερον αὐτὸν ὄντα,
πορίζειν ἃ δι' αὑτοῦ ἀδυνατεῖ· ὅθεν

ὅταν ὁ δαίμων εὖ διδῷ, τί δεῖ φίλων;

2 ἔοικε δ' ἀτόπῳ τὸ πάντ' ἀπονέμοντας τἀγαθὰ τῷ
εὐδαίμονι φίλους μὴ ἀποδιδόναι, ὃ δοκεῖ τῶν
ἐκτὸς ἀγαθῶν μέγιστον εἶναι.—εἴ τε φίλου μᾶλλόν
ἐστι τὸ εὖ ποιεῖν ἢ πάσχειν, καὶ ἐστὶ τοῦ ἀγαθοῦ
καὶ τῆς ἀρετῆς τὸ εὐεργετεῖν, κάλλιον δ' εὖ
ποιεῖν φίλους ὀθνείων, τῶν εὖ πεισομένων δεή-
σεται ὁ σπουδαῖος. διὸ καὶ ἐπιζητεῖται πότερον

De la misma manera procede en punto a honores y cargos públicos: todas estas cosas las dejará al amigo, porque para él es esto bello y laudable. Razón se tiene, pues, en tenerlo por virtuoso, porque a todo prefiere lo bello y lo bueno. Pero aun es posible que las mismas acciones las abandone al amigo, pues puede ser más hermoso ser causa de la acción del amigo que actuar por sí mismo.

En suma, en todas las circunstancias laudables el hombre virtuoso se ostenta adjudicándose a sí mismo la parte más grande de lo bello y lo bueno; y en este sentido es como el hombre debe ser egoísta, según queda dicho, pero no en el sentido que lo son la mayor parte.

IX

Dispútase también si el hombre feliz tendrá o no necesidad de amigos. Dícese, en efecto, que para nada tienen necesidad de amigos los hombres dichosos y que se bastan a sí mismos, porque todos los bienes están a su disposición, y desde el momento que tienen la perfecta suficiencia, de nada han menester suplementariamente, siendo así que el amigo, que es otro yo, nos procura lo que por nosotros mismos somos incapaces de obtener; de donde el dicho del poeta:

> Cuando el genio divino nos depara la dicha
> ¿Qué necesidad tenemos de amigos? [8]

Con todo, parece absurdo que si atribuimos todos los bienes al hombre feliz, no le concedamos amigos, que son estimados como el mayor de los bienes exteriores. Y más aún: si es más propio del amigo hacer favores que recibirlos, y si es propio del hombre bueno y de la virtud hacer beneficios, y si más bello es hacer beneficios a los amigos que a los extraños, el hombre virtuoso tendrá necesidad de amigos a quien haya de hacer bien.

Por esta razón se pregunta también si hay mayor necesidad de amigos en la prosperidad o en la desgracia, dando por supues-

ἐν εὐτυχίαις μᾶλλον δεῖ φίλων ἢ ἐν ἀτυχίαις, ὡς
καὶ τοῦ ἀτυχοῦντος δεομένου τῶν εὐεργετησόντων
3 καὶ τῶν εὐτυχούντων οὓς εὖ ποιήσουσιν.—ἄτοπον
δ' ἴσως καὶ τὸ μονώτην ποιεῖν τὸν μακάριον·
οὐθεὶς γὰρ ἕλοιτ' ἂν καθ' αὑτὸν τὰ πάντ' ἔχειν
ἀγαθά, πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν
πεφυκός· καὶ τῷ εὐδαίμονι δὴ τοῦθ' ὑπάρχει,
τὰ γὰρ τῇ φύσει ἀγαθὰ ἔχει· δῆλον δ' ὡς μετὰ
φίλων καὶ ἐπιεικῶν κρεῖττον ἢ μετ' ὀθνείων καὶ
τῶν τυχόντων συνημερεύειν. δεῖ ἄρα τῷ εὐδαίμονι
φίλων.

4 Τί οὖν λέγουσιν οἱ πρῶτοι, καὶ πῇ ἀληθεύου-
σιν; ἢ ὅτι οἱ πολλοὶ φίλους οἴονται τοὺς χρησί-
μους εἶναι; τῶν τοιούτων μὲν οὖν οὐθὲν δεήσεται
ὁ μακάριος, ἐπειδὴ τἀγαθὰ ὑπάρχει αὐτῷ. οὐδὲ
δὴ τῶν διὰ τὸ ἡδύ, ἢ ἐπὶ μικρόν, ἡδὺς γὰρ ὁ
βίος ὢν οὐθὲν δεῖται ἐπεισάκτου ἡδονῆς. οὐ
δεόμενος δὲ τῶν τοιούτων φίλων οὐ δοκεῖ δεῖσθαι
5 φίλων.—τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἴσως ἀληθές· ἐν ἀρχῇ
γὰρ εἴρηται ὅτι ἡ εὐδαιμονία ἐνέργειά τίς ἐστιν,
ἡ δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει
ὥσπερ κτῆμά τι. εἰ δὲ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐστὶν
ἐν τῷ ζῆν καὶ ἐνεργεῖν, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἡ ἐνέρ-
γεια σπουδαία καὶ ἡδεῖα καθ' αὑτήν, καθάπερ
ἐν ἀρχῇ εἴρηται, ἔστι δὲ καὶ τὸ οἰκεῖον τῶν
ἡδέων, θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμεθα
ἢ ἑαυτοὺς καὶ τὰς ἐκείνων πράξεις ἢ τὰς οἰκείας,
αἱ τῶν σπουδαίων δὲ πράξεις φίλων ὄντων ἡδεῖαι 1170 a
τοῖς ἀγαθοῖς (ἄμφω γὰρ ἔχουσι τὰ τῇ φύσει
ἡδέα)· ὁ μακάριος δὴ φίλων τοιούτων δεήσεται,

to que si el desdichado tiene necesidad de amigos que le socorran, el que está en la prosperidad ha menester también de amigos a quien hacer el bien. Absurdo sería ciertamente hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie escogería poseer a solas todos los bienes, puesto que el hombre es un ser político y nacido para convivir. Y por tanto, aun el hombre feliz vive con otros, dado que posee todos los bienes naturales. Y es claro también que vale más pasar uno sus días con amigos y hombres de bien que con extraños o conocidos de ocasión; así que el hombre feliz tiene también necesidad de amigos.

¿Qué quieren, pues, decir los que sostienen la primera tesis, y en qué sentido dicen verdad? ¿No será porque la mayoría tiene sólo por amigos a los que acarrean algún provecho? De esta gente, en verdad, ninguna necesidad tiene el dichoso, desde el momento que todos los bienes están a su disposición, ni tampoco, o muy poco, de las amistades fundadas en el placer, ya que la vida que es de suyo placentera para nada ha menester del placer adventicio; y en suma, como el hombre feliz no tiene necesidad de tales amigos, se cree que no tiene necesidad de amigos.

Todo esto no es, seguramente, verdadero. En efecto, hemos dicho al principio que la felicidad es una actividad, y es claro que la actividad nace y se desarrolla, y que no está de una vez por todas a nuestra disposición como una propiedad que se posee. Si, pues, ser feliz consiste en vivir y actuar, y la actividad del hombre de bien es virtuosa y agradable por sí misma, según dijimos al principio; si, por otra parte, el sernos una cosa propia es algo que la hace agradable; si, en fin, podemos mejor contemplar a nuestros prójimos que a nosotros mismos, y mejor sus acciones que las nuestras propias, y las acciones de los hombres virtuosos que son sus amigos son agradables a los buenos, puesto que esas acciones tienen las dos cualidades que las hacen naturalmente agradables; si todo esto es así, el hombre dichoso tendrá necesidad de tales amigos, puesto que su propósito es el contem-

εἴπερ θεωρεῖν προαιρεῖται πράξεις ἐπιεικεῖς καὶ
οἰκείας· τοιαῦται δ' αἱ τοῦ ἀγαθοῦ φίλου ὄντος.—
οἴονταί τε δεῖν ἡδέως ζῆν τὸν εὐδαίμονα. μονώτῃ
μὲν οὖν χαλεπὸς ὁ βίος· οὐ γὰρ ῥᾴδιον καθ'
αὑτὸν ἐνεργεῖν συνεχῶς, μεθ' ἑτέρων δὲ καὶ πρὸς
6 ἄλλους ῥᾷον. ἔσται οὖν ἡ ἐνέργεια συνεχεστέρα,
ἡδεῖα οὖσα καθ' αὑτήν, ὃ δεῖ περὶ τὸν μακάριον
εἶναι. (ὁ γὰρ σπουδαῖος, ᾗ σπουδαῖος, ταῖς
κατ' ἀρετὴν πράξεσι χαίρει, ταῖς δ' ἀπὸ κακίας
δυσχεραίνει, καθάπερ ὁ μουσικὸς τοῖς καλοῖς
μέλεσιν ἥδεται, ἐπὶ δὲ τοῖς φαύλοις λυπεῖται.)
7 γίνοιτο δ' ἂν καὶ ἄσκησίς τις τῆς ἀρετῆς ἐκ τοῦ
συζῆν τοῖς ἀγαθοῖς, καθάπερ καὶ Θέογνίς φησιν.
—φυσικώτερον δ' ἐπισκοποῦσιν ἔοικεν ὁ σπουδαῖος
φίλος τῷ σπουδαίῳ τῇ φύσει αἱρετὸς εἶναι. τὸ
γὰρ τῇ φύσει ἀγαθὸν εἴρηται ὅτι τῷ σπουδαίῳ
ἀγαθὸν καὶ ἡδύ ἐστι καθ' αὑτό. τὸ δὲ ζῆν
ὁρίζονται τοῖς ζῴοις δυνάμει αἰσθήσεως, ἀνθρώ-
ποις δ' αἰσθήσεως καὶ νοήσεως· ἡ δὲ δύναμις
εἰς τὴν ἐνέργειαν ἀνάγεται, τὸ δὲ κύριον ἐν τῇ
ἐνεργείᾳ· ἔοικε δὴ τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰ-
σθάνεσθαι ἢ νοεῖν. τὸ δὲ ζῆν τῶν καθ' αὑτὸ
ἀγαθῶν καὶ ἡδέων· ὡρισμένον γάρ, τὸ δ' ὡρι-
σμένον τῆς τἀγαθοῦ φύσεως, τὸ δὲ τῇ φύσει
ἀγαθὸν καὶ τῷ ἐπιεικεῖ, διόπερ ἔοικε πᾶσιν ἡδὺ
8 εἶναι. οὐ δεῖ δὲ λαμβάνειν μοχθηρὰν ζωὴν καὶ
διεφθαρμένην, οὐδ' ἐν λύπαις· ἀόριστος γὰρ ἡ
τοιαύτη, καθάπερ τὰ ὑπάρχοντα αὐτῇ. (ἐν τοῖς
ἐχομένοις δὲ περὶ τῆς λύπης ἔσται φανερώτερον.)
9 εἰ δ' αὐτὸ τὸ ζῆν ἀγαθὸν καὶ ἡδύ (ἔοικε δὲ καὶ
ἐκ τοῦ πάντας ὀρέγεσθαι αὐτοῦ, καὶ μάλιστα

plar acciones moralmente valiosas y que le sean familiares, como son las del amigo que es hombre de bien.

A más de esto, todos concuerdan en que el hombre feliz debe vivir placenteramente; ahora bien, la vida del solitario es difícil, porque no es fácil que uno esté por sí mismo en actividad continua, y en cambio es fácil que lo esté con otros y para otros. De este modo, pues, la actividad virtuosa, ya de suyo agradable, será más continua, como conviene al hombre dichoso. El hombre virtuoso, en efecto, a causa de su virtud recibe contento de los actos virtuosos, como por lo contrario recibe disgusto de los actos viciosos, no de otro modo que el músico se complace en las bellas melodías y le desagradan las malas. Por lo demás, algún adiestramiento en la virtud puede también venir de la convivencia con los buenos, como lo ha dicho Teognis. [9]

Si miramos atentamente en la naturaleza de las cosas, el amigo virtuoso parece ser por naturaleza digno de escogerse por el virtuoso. Hemos dicho, en efecto, que lo que es bueno por naturaleza es bueno y agradable por sí mismo para el hombre virtuoso. Ahora bien, la vida se define en los animales por la potencia sensitiva; en los hombres, por la potencia sensitiva a la vez que por la intelectiva. Pero la potencia se endereza al acto, y lo principal está en el acto; por tanto, la vida parece consistir principalmente en el sentir o en el pensar. La vida, por su parte, pertenece a las cosas en sí mismas buenas y agradables, porque es algo definido, y lo definido está en la naturaleza del bien. De aquí que lo que es bueno por naturaleza lo sea también para el hombre virtuoso; y por esto la vida parece a todos agradable. Sólo que no debe tomarse aquí como ejemplo una vida perversa y corrompida, ni tampoco una vida llena de dolores, porque semejante vida es indefinida, como también los elementos que la integran, lo cual se verá más claro en consideraciones posteriores que haremos sobre el dolor. Si, pues, la vida es por sí misma buena y agradable (lo cual se comprueba por el hecho de que todos la desean, y sobre todo los justos y felices, para quienes la vida es

τοὺς ἐπιεικεῖς καὶ μακαρίους· τούτοις γὰρ ὁ βίος αἱρετώτατος, καὶ ἡ τούτων μακαριωτάτη ζωή), ὁ δ' ὁρῶν ὅτι ὁρᾷ αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε ἂν αἰσθανώμεθ', ὅτι αἰσθανόμεθα, κἂν νοῶμεν, ὅτι νοοῦμεν, τὸ δ' ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν (τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν), τὸ δ' αἰσθάνεσθαι ὅτι ζῇ τῶν 1170 b
ἡδέων καθ' αὑτό (φύσει γὰρ ἀγαθὸν ζωή, τὸ δ' ἀγαθὸν ὑπάρχον ἐν ἑαυτῷ αἰσθάνεσθαι ἡδύ), αἱρετὸν δὲ τὸ ζῆν καὶ μάλιστα τοῖς ἀγαθοῖς, ὅτι τὸ εἶναι ἀγαθόν ἐστιν αὐτοῖς, καὶ ἡδύ ([συν-] αἰσθανόμενοι γὰρ τοῦ καθ' αὑτὸ ἀγαθοῦ ἥδονται),
10 ὡς δὲ πρὸς ἑαυτὸν ἔχει ὁ σπουδαῖος, καὶ πρὸς τὸν φίλον (ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν)· καθάπερ οὖν τὸ αὐτὸν εἶναι αἱρετόν ἐστιν ἑκάστῳ, οὕτω καὶ τὸ τὸν φίλον, ἢ παραπλησίως. τὸ δ' εἶναι ἦν αἱρετὸν διὰ τὸ αἰσθάνεσθαι αὑτοῦ ἀγαθοῦ ὄντος, ἡ δὲ τοιαύτη αἴσθησις ἡδεῖα καθ' ἑαυτήν· συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν, τοῦτο δὲ γίνοιτ' ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας· οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν βοσκημάτων τὸ ἐν τῷ αὐτῷ νέμεσθαι. εἰ δὴ τῷ μακαρίῳ τὸ εἶναι αἱρετόν ἐστι καθ' αὑτό, ἀγαθὸν τῇ φύσει ὂν καὶ ἡδύ, παραπλήσιον δὲ καὶ τὸ τοῦ φίλου ἐστίν, καὶ ὁ φίλος τῶν αἱρετῶν ἂν εἴη. ὃ δ' ἐστὶν αὐτῷ αἱρετόν, τοῦτο δεῖ ὑπάρχειν αὐτῷ, ἢ ταύτῃ ἐνδεὴς ἔσται. δεήσει ἄρα τῷ εὐδαιμονήσοντι φίλων σπουδαίων.

lo más apetecible, y su existencia la más feliz) ; si el que ve siente que ve, y el que oye que oye, y el que anda que anda, y en los demás actos por semejante manera hay una facultad por la que somos conscientes de nuestros actos, de suerte que cuando percibimos, percibimos que percibimos, y cuando pensamos, que pensamos; si por el hecho de que percibimos o pensamos sabemos que somos (como quiera que el existir lo hemos definido como sensación o pensamiento) ; si el sentir que vivimos es una de las cosas de suyo agradables (porque la vida es algo bueno por naturaleza, y el sentir un bien presente en uno es agradable) ; si la vida es apetecible, y particularmente para los buenos (porque para ellos la existencia es buena y agradable, puesto que reciben placer de la conciencia de estar presente en ellos algo bueno en sí mismo) ; si el hombre virtuoso, en fin, observa la misma disposición consigo mismo que con su amigo (puesto que su amigo es otro él) ; si todo esto es verdadero, resulta que así como su propio existir es apetecible para cada uno, así también el de su amigo, o casi tanto. Pero si, como hemos visto, su existir le es apetecible por la conciencia que tiene de su propia bondad, y esta percepción, además, es agradable en sí misma, será forzoso, de consiguiente, que tenga también conciencia simpática de la existencia de su amigo, lo cual se producirá en la convivencia y comunicación de palabras y pensamientos. He ahí, a lo que parece, cómo debe definirse la convivencia entre los hombres, y no, como en el ganado, por el hecho de triscar en el mismo pasto.

En conclusión, si el existir es por sí mismo apetecible para el hombre dichoso (por ser algo por naturaleza bueno y agradable), y si el existir del amigo está poco más o menos en el mismo caso, el amigo será, por tanto, una de las cosas apetecibles. Ahora bien, lo que es apetecible para uno es preciso que uno lo posea, o de lo contrario será deficiente en este respecto. El hombre, pues, si ha de ser feliz, tendrá necesidad de amigos virtuosos.

X ᾿Αρ᾿ οὖν ὡς πλείστους φίλους ποιητέον; ἢ καθάπερ ἐπὶ τῆς ξενίας ἐμμελῶς εἰρῆσθαι δοκεῖ—

μήτε πολύξεινος μήτ᾿ ἄξεινος—

καὶ ἐπὶ τῆς φιλίας ἁρμόσει μήτ᾿ ἄφιλον εἶναι
2 μήτ᾿ αὖ πολύφιλον καθ᾿ ὑπερβολήν; τοῖς μὲν δὴ πρὸς χρῆσιν καὶ πάνυ δόξειεν ἂν ἁρμόζειν τὸ λεχθέν (πολλοῖς γὰρ ἀνθυπηρετεῖν ἐπίπονον, καὶ οὐχ ἱκανὸς ὁ βίος [αὐτοῖς] τοῦτο πράττειν· οἱ πλείους δὴ τῶν πρὸς τὸν οἰκεῖον βίον ἱκανῶν περίεργοι καὶ ἐμπόδιοι πρὸς τὸ καλῶς ζῆν· οὐθὲν οὖν δεῖ αὐτῶν)· καὶ οἱ πρὸς ἡδονὴν δὲ ἀρκοῦσιν ὀλίγοι, καθάπερ ἐν τῇ τροφῇ τὸ ἥδυσμα·
3 τοὺς δὲ σπουδαίους πότερον ‹ὡς› πλείστους κατ᾿ ἀριθμόν, ἢ ἔστι τι μέτρον καὶ φιλικοῦ πλήθους, ὥσπερ πόλεως; οὔτε γὰρ ἐκ δέκα ἀνθρώπων γένοιτ᾿ ἂν πόλις, οὔτ᾿ ἐκ δέκα μυριάδων ἔτι πόλις ἐστίν· τὸ δὲ ποσὸν οὐκ ἔστιν ἴσως ἕν τι, ἀλλὰ πᾶν τὸ μεταξὺ τινῶν ὡρισμένων. καὶ φίλων δή ἐστι πλῆθος ὡρισμένον, καὶ ἴσως οἱ πλεῖστοι μεθ᾿ ὧν ἂν δύναιτό τις συζῆν· τοῦτο
4 γὰρ ἐδόκει φιλικώτατον εἶναι· ὅτι δ᾿ οὐχ οἷόν τε πολλοῖς συζῆν καὶ διανέμειν αὑτόν, οὐκ ἄδηλον. ἔτι δὲ κἀκείνους δεῖ ἀλλήλοις φίλους εἶναι, εἰ μέλλουσι πάντες μετ᾿ ἀλλήλων συνημερεύειν,

X

¿Debemos, entonces, hacer tantos amigos como sea posible, o bien, así como en materia de hospitalidad parece ser un consejo acertado el de que

> Ni hombre de muchos huéspedes, ni tampoco sin huésped,[10]

podrá el mismo aplicarse a la amistad, de tal suerte que ni estemos sin amigos, ni procuremos muchos en exceso?

A los amigos por razones utilitarias podría, según parece, aplicarse exactamente el dicho del poeta, porque corresponder con servicios a mucha gente es engorroso, y la vida no es suficientemente larga como para desempeñar esta tarea. Los amigos, cuando son más en número de los que son suficientes para nuestra propia vida, son superfluos, y un obstáculo incluso para vivir bellamente; así que para nada son necesarios. En cuanto a los amigos por placer, bastan algunos, como basta un poco de sazón en la comida.

Mas en lo que ve a los amigos virtuosos ¿hemos de tener tantos en número como sea posible, o hay alguna medida también para la turba amistosa, como la hay para la población de una ciudad? Una ciudad, en efecto, no se formaría con diez hombres; pero tampoco sería aún una ciudad con cien mil, aunque la cantidad en estos casos no es seguramente un número único, sino cualquiera que pueda caer dentro de ciertos límites. Pues de los amigos también hay un número determinado, cuyo máximo es probablemente el de las personas con quien uno puede convivir, porque hemos visto que esto se estima como la nota más cierta de la amistad; ahora bien, no es difícil darse cuenta de que no es posible convivir con muchos, dividiéndose uno entre tantos.

A más de esto, es preciso que nuestros amigos sean también amigos entre sí, si todos han de pasar sus días unos con otros,

5 τοῦτο δ' ἐργῶδες ἐν πολλοῖς ὑπάρχειν. χαλεπὸν δὲ γίνεται καὶ τὸ συγχαίρειν καὶ τὸ συναλγεῖν οἰκείως πολλοῖς· εἰκὸς γὰρ συμπίπτειν ἅμα τῷ μὲν συνήδεσθαι τῷ δὲ συνάχθεσθαι. ἴσως οὖν εὖ ἔχει μὴ ζητεῖν ὡς πολυφιλώτατον εἶναι, ἀλλὰ τοσούτους ὅσοι εἰς τὸ συζῆν ἱκανοί. οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεσθαι δόξειεν ἂν πολλοῖς εἶναι φίλον σφόδρα, διόπερ οὐδ' ἐρᾶν πλειόνων· ὑπερβολὴ γάρ τις εἶναι βούλεται φιλίας, τοῦτο δὲ πρὸς ἕνα· καὶ
6 τὸ σφόδρα δὴ πρὸς ὀλίγους. οὕτω δ' ἔχειν ἔοικε καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων· οὐ γίγνονται γὰρ φίλοι πολλοὶ κατὰ τὴν ἑταιρικὴν φιλίαν, αἱ δ' ὑμνούμεναι ἐν δυσὶ λέγονται. οἱ δὲ πολύφιλοι καὶ πᾶσιν οἰκείως ἐντυγχάνοντες οὐδενὶ δοκοῦσιν εἶναι φίλοι (πλὴν πολιτικῶς)· οὓς καὶ καλοῦσιν ἀρέσκους. πολιτικῶς μὲν οὖν ἔστι πολλοῖς εἶναι φίλον καὶ μὴ ἄρεσκον ὄντα, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς ἐπιεικῆ· δι' ἀρετὴν δὲ καὶ δι' αὐτοὺς οὐκ ἔστι πρὸς πολλούς, ἀγαπητὸν δὲ καὶ ὀλίγους εὑρεῖν τοιούτους.

xi Πότερον δ' ἐν εὐτυχίαις μᾶλλον φίλων δεῖ ἢ ἐν δυστυχίαις; ἐν ἀμφοῖν γὰρ ἐπιζητοῦνται· οἵ τε γὰρ ἀτυχοῦντες δέονται ἐπικουρίας, οἵ τ' εὐτυχοῦντες συμβίων καὶ οὓς εὖ ποιήσουσιν· βούλονται γὰρ εὖ δρᾶν. ἀναγκαιότερον μὲν δὴ ἐν ταῖς ἀτυχίαις, διὸ τῶν χρησίμων ἐνταῦθα δεῖ, κάλλιον δ' ἐν ταῖς εὐτυχίαις, διὸ καὶ τοὺς ἐπιεικεῖς ζητοῦσιν· τούτους γὰρ αἱρετώτερον εὐεργετεῖν
2 καὶ μετὰ τούτων διάγειν. ἔστι γὰρ καὶ ἡ παρουσία

lo cual entre muchos es dificultoso. De otra parte, es también difícil compartir familiarmente los goces y las penas con muchos, pues verosímilmente sucederá que al mismo tiempo tenga uno que regocijarse con unos y entristecerse con otros. Probablemente, pues, lo que esté bien sea no pretender tener tantos amigos como sea posible, sino tantos como sean suficientes para la convivencia, pues parece realmente imposible ser para muchos un amigo cabal. Por esta razón no puede amarse a muchos; porque el amor significa amistad en grado superlativo, y esto no puede darse sino con respecto a uno, por lo cual una extremada amistad no se dispensa tampoco sino a unos cuantos. Y así parece verse confirmado en la práctica, pues la amistad de camaradería no incluye muchos amigos, y en cuanto a las amistades cantadas por los poetas, [11] entre dos solos se cuentan. Por lo contrario, los hombres de muchos amigos y que se conducen familiarmente con todos (entiendo referirme especialmente a los que la gente llama "amables" o "simpáticos") parecen en realidad no ser amigos de ninguno, a no ser en el sentido que los conciudadanos lo son entre sí. Cierto es, por otra parte, que en el plano político y social puede uno ser amigo de muchos, y no ser, sin embargo, un "simpático", sino un genuino hombre de bien; pero no se puede tener con muchos la amistad fundada en la virtud y en la condición de los amigos, y debemos darnos por contentos si encontramos siquiera pocos de esta especie.

XI

¿Cuando tenemos más necesidad de amigos: en la buena o en la mala fortuna? Porque en ambas situaciones se procuran, pues así como los desdichados necesitan auxilio, los que están en la prosperidad también han menester de gente con quien vivir y a quien hacer objeto de sus favores, toda vez que lo que desean es hacer el bien. La amistad, por tanto, es más necesaria en la adversidad, puesto que en estas circunstancias necesitamos amigos serviciales; pero es más bella en la prosperidad, y por esto se busca la amistad de los hombres de bien, porque es con mucho preferible conferir beneficios a amigos de esta índole y pasar el tiempo con ellos. La presencia de los amigos es por sí sola oca-

αὐτὴ τῶν φίλων ἡδεῖα καὶ ἐν ταῖς εὐτυχίαις
καὶ ἐν ταῖς δυστυχίαις. κουφίζονται γὰρ οἱ
λυπούμενοι συναλγούντων τῶν φίλων· διὸ κἂν
ἀπορήσειέν τις πότερον ὥσπερ βάρους μετα-
λαμβάνουσιν, ἢ τοῦτο μὲν οὔ, ἡ παρουσία δ'
αὐτῶν ἡδεῖα οὖσα καὶ ἡ ἔννοια τοῦ συναλγεῖν
ἐλάττω τὴν λύπην ποιεῖ. εἰ μὲν οὖν διὰ ταῦτα
ἢ δι' ἄλλο τι κουφίζονται, ἀφείσθω· συμβαίνειν
3 δ' οὖν φαίνεται τὸ λεχθέν. ἔοικε δ' ἡ παρουσία
μικτή τις αὐτῶν εἶναι. αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ὁρᾶν
τοὺς φίλους ἡδύ, ἄλλως τε καὶ ἀτυχοῦντι, καὶ 1171 b
γίνεταί τις ἐπικουρία πρὸς τὸ μὴ λυπεῖσθαι·
παραμυθητικὸν γὰρ ὁ φίλος καὶ τῇ ὄψει καὶ τῷ
λόγῳ, ἐὰν ᾖ ἐπιδέξιος· οἶδε γὰρ τὸ ἦθος καὶ ἐφ'
4 οἷς ἥδεται καὶ λυπεῖται. τὸ δὲ λυπούμενον
αἰσθάνεσθαι ἐπὶ ταῖς αὐτοῦ ἀτυχίαις λυπηρόν·
πᾶς γὰρ φεύγει λύπης αἴτιος εἶναι τοῖς φίλοις.
διόπερ οἱ μὲν ἀνδρώδεις τὴν φύσιν εὐλαβοῦνται
συλλυπεῖν τοὺς φίλους αὐτοῖς, κἂν μὴ ὑπερτείνῃ
τῇ ἀλυπίᾳ, τὴν ἐκείνοις γινομένην λύπην οὐχ
ὑπομένει, ὅλως τε συνθρήνους οὐ προσίεται διὰ
τὸ μηδ' αὐτὸς εἶναι θρηνητικός· γύναια δὲ καὶ
οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες τοῖς συστένουσι χαίρουσι, καὶ
φιλοῦσιν ὡς φίλους καὶ συναλγοῦντας. μιμεῖσθαι
5 δ' ἐν ἅπασι δεῖ δῆλον ὅτι τὸν βελτίω. ἡ δ' ἐν
ταῖς εὐτυχίαις τῶν φίλων παρουσία τήν τε δι-
αγωγὴν ἡδεῖαν ἔχει καὶ τὴν ἔννοιαν ὅτι ἥδονται

sión de contento, lo mismo en la próspera que en la adversa fortuna, porque los corazones gravados de pesares se aligeran cuando los amigos comparten sus penas. Y podría preguntarse si este alivio proviene de que los amigos toman con nosotros nuestro fardo, o de no ser así, porque su presencia nos es agradable, y el pensamiento que tenemos de que ellos padecen con nosotros hace menor nuestra aflicción. Pero bien sea por estas razones o por otra cualquiera por lo que nuestra pena se hace más leve, es cuestión que podemos dejar de lado; lo que es patente es que acontece lo que acabamos de decir.

La presencia de los amigos, por lo demás, contiene al parecer varios elementos complejos. El sólo ver a los amigos es un placer, especialmente para el desdichado, y llega a ser un reparo en la aflicción, porque el amigo, si es hombre de tacto, es una fuente de consuelo, tanto por su vista como por su palabra, puesto que conoce nuestro carácter y sabe de qué cosas recibimos agrado o desagrado. Pero en cambio, sentirlo entristecido con nuestras desgracias es penoso, y todo el mundo evita ser causa de aflicción para sus amigos. Por lo cual los hombres de naturaleza extremadamente viril se recatan de que sus amigos los compadezcan, y a menos que el alivio exceda en mucho a la pena del amigo, no consienten tales hombres que sus amigos reciban un dolor, y en general no admiten a los plañideros en su compañía, porque ellos mismos no son dados a lamentaciones. Por lo contrario, las mujercillas y los varones afeminados gustan de estar con quienes gimen al unísono, y los quieren como a amigos y compañeros de infortunio. Pero en todas las cosas es claro que debemos imitar al varón superior.

En el otro caso, la presencia de los amigos en la prosperidad nos hace agradable el paso de la vida y nos infunde el suave pensamiento de que ellos reciben placer de nuestra buena fortuna.

ἐπὶ τοῖς αὑτοῦ ἀγαθοῖς. διὸ δόξειεν ἂν δεῖν εἰς μὲν τὰς εὐτυχίας καλεῖν τοὺς φίλους προθύμως (εὐεργετητικὸν γὰρ εἶναι καλόν), εἰς δὲ τὰς ἀτυχίας ὀκνοῦντα (μεταδιδόναι γὰρ ὡς ἥκιστα δεῖ τῶν κακῶν, ὅθεν τὸ " ἅλις ἐγὼ δυστυχῶν ")· μάλιστα δὲ παρακλητέον, ὅταν μέλλωσιν ὀλίγα ὀχληθέντες
b μεγάλ' αὐτὸν ὠφελήσειν. ἰέναι δ' ἀνάπαλιν ἴσως ἁρμόζει πρὸς μὲν τοὺς ἀτυχοῦντας ἄκλητον καὶ προθύμως (φίλου γὰρ ‹τὸ› εὖ ποιεῖν, καὶ μάλιστα τοὺς ἐν χρείᾳ καὶ [τὸ] μὴ ἀξιώσαντας· ἀμφοῖν γὰρ κάλλιον καὶ ἥδιον), εἰς δὲ τὰς εὐτυχίας συνεργοῦντα μὲν προθύμως (καὶ γὰρ εἰς ταῦτα χρεία φίλων), πρὸς εὐπάθειαν δὲ σχολαίως (οὐ γὰρ καλὸν τὸ προθυμεῖσθαι ὠφελεῖσθαι). δόξαν δ' ἀηδίας ἐν τῷ διωθεῖσθαι ἴσως εὐλαβητέον· ἐνίοτε γὰρ συμβαίνει. ἡ παρουσία δὴ τῶν φίλων ἐν ἅπασιν αἱρετὴ φαίνεται.

xii Ἆρ' οὖν, ὥσπερ τοῖς ἐρῶσι τὸ ὁρᾶν ἀγαπητότατόν ἐστι καὶ μᾶλλον αἱροῦνται ταύτην τὴν αἴσθησιν ἢ τὰς λοιπάς, ὡς κατὰ ταύτην μάλιστα τοῦ ἔρωτος ὄντος καὶ γινομένου, οὕτω καὶ τοῖς φίλοις αἱρετώτατόν ἐστι τὸ συζῆν; κοινωνία γὰρ ἡ φιλία. καὶ ὡς πρὸς ἑαυτὸν ἔχει, οὕτω καὶ πρὸς τὸν φίλον, περὶ αὑτὸν δ' ἡ αἴσθησις ὅτι ἔστιν αἱρετή, καὶ περὶ τὸν φίλον δή· ἡ δ' ἐνέργεια γίνεται αὐτῆς ἐν τῷ συζῆν, ὥστ' εἰκότως τούτου 1172 a

Por lo cual parece que debiéramos convidar diligentemente a los amigos a compartir nuestra ventura, porque es bello estar dispuesto a hacer el bien. En las desgracias, al contrario, debemos llamarlos con vacilación, porque de los males hay que comunicar lo menos posible; de donde el proverbio:

Basta con que yo sea desdichado.

En fin, hay que llamarlos sobre todo cuando no han de sufrir sino pocas molestias para hacernos en cambio un gran servicio.

De manera contraria, es por cierto una actitud decorosa acudir sin ser llamado y diligentemente a los que están en la desgracia, porque lo propio del amigo es hacer servicios, y especialmente a quienes están en necesidad y no los han pedido, pues de ambas partes es tal conducta más noble y más agradable. Y también hay que cooperar con prontitud a las acciones de nuestros amigos en prosperidad (pues para ellas tienen ellos necesidad de amigos), pero ser tardos en recibir sus favores, porque no es decoroso poner diligencia en aceptar beneficios. Por otra parte, tampoco hay duda que debemos guardarnos de quedar en opinión de gente displicente por rechazar sus favores, lo cual no deja a veces de acontecer. En conclusión, es patente que la presencia de amigos es deseable en todas circunstancias.

XII

¿No se sigue de todo esto, que así como para los amantes la visión del objeto amado es de todas las cosas la más amable, y prefieren con mucho esta sensación a todas las demás, porque en el sentido de la vista está sobre todo el ser y el origen del amor, así también para los amigos la cosa más deseable es la convivencia? Pues la amistad es una asociación, y lo que el hombre es para sí mismo, esto es también para su amigo; ahora bien, en lo que a nosotros concierne, la conciencia de nuestro existir nos es amable, y también, por tanto, del amigo; y como esta conciencia se traduce en acto en la vida en común, de aquí que con razón los amigos tiendan a ella. Y lo que la existencia sig-

2 ἐφίενται. καὶ ὅ τι ποτ' ἐστὶν ἑκάστοις τὸ εἶναι ἢ οὗ χάριν αἱροῦνται τὸ ζῆν, ἐν τούτῳ μετὰ τῶν φίλων βούλονται διάγειν· διόπερ οἱ μὲν συμπίνουσιν, οἱ δὲ συγκυβεύουσιν, ἄλλοι δὲ συγγυμνάζονται καὶ συγκυνηγοῦσιν ἢ συμφιλοσοφοῦσιν, ἕκαστοι ἐν τούτῳ συνημερεύοντες ὅ τί περ μάλιστα ἀγαπῶσι τῶν ἐν τῷ βίῳ· συζῆν γὰρ βουλόμενοι μετὰ τῶν φίλων, ταῦτα ποιοῦσι καὶ τούτων
3 κοινωνοῦσιν ὡς οἷόν τε [συζῆν]. γίνεται οὖν ἡ μὲν τῶν φαύλων φιλία μοχθηρά (κοινωνοῦσι γὰρ φαύλων [ἀβέβαιοι ὄντες], καὶ μοχθηροὶ δὲ γίνονται ὁμοιούμενοι ἀλλήλοις), ἡ δὲ τῶν ἐπιεικῶν ἐπιεικής, συναυξανομένη ταῖς ὁμιλίαις· δοκοῦσι δὲ καὶ βελτίους γίνεσθαι ἐνεργοῦντες καὶ διορθοῦντες ἀλλήλους· ἀπομάττονται γὰρ παρ' ἀλλήλων οἷς ἀρέσκονται, ὅθεν

ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλά.

Περὶ μὲν οὖν φιλίας ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω· ἑπόμενον δ' ἂν εἴη διελθεῖν περὶ ἡδονῆς.

nifica para cada hombre en particular o aquello por lo cual apetecen vivir, en esto quieren pasar su tiempo con los amigos; por lo cual unos se reúnen para beber, otros para jugar a los dados, otros para el deporte, o para ir juntos de caza, o para filosofar en compañía, pasando todos y cada uno sus días en lo que más aman entre las cosas de la vida, porque desde el momento que quieren convivir con sus amigos, hacen y toman parte en las cosas que les dan el sentido de la convivencia. Y por esto también, la amistad de los malos acaba por ser una amistad perversa, porque inconstantes como son, comunican tan sólo en las malas acciones, y acaban por hacerse hombres corrompidos, asemejándose los unos a los otros. Por lo contrario, la amistad de los buenos es buena, incrementándose en el trato común. Y así, como puede verse, se hacen progresivamente mejores por el ejercicio de los actos amistosos y la corrección recíproca, y se modelan tomando unos de otros las cualidades en que se complacen; de donde el proverbio:

De los buenos las cosas buenas. . .[12]

Baste con lo dicho acerca de la amistad. En lo que sigue, trataremos del placer.

K

1 Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ ἡδονῆς ἴσως ἕπεται δι-
ελθεῖν. μάλιστα γὰρ δοκεῖ συνῳκειῶσθαι τῷ γένει
ἡμῶν· διὸ παιδεύουσι τοὺς νέους οἰακίζοντες
ἡδονῇ καὶ λύπῃ. δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἤθους
ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ
μισεῖν ἃ δεῖ· διατείνει γὰρ ταῦτα διὰ παντὸς τοῦ
βίου, ῥοπὴν ἔχοντα καὶ δύναμιν πρὸς ἀρετήν τε
καὶ τὸν εὐδαίμονα βίον· τὰ μὲν γὰρ ἡδέα προ-
2 αιροῦνται, τὰ δὲ λυπηρὰ φεύγουσιν. ὑπὲρ δὴ τῶν
τοιούτων ἥκιστ' ἂν δόξειε παρετέον εἶναι, ἄλλως
τε καὶ πολλὴν ἐχόντων ἀμφισβήτησιν. οἱ μὲν
γὰρ τἀγαθὸν ἡδονὴν λέγουσιν, οἱ δ' ἐξ ἐναντίας
κομιδῇ φαῦλον, οἱ μὲν ἴσως πεπεισμένοι οὕτω
καὶ ἔχειν, οἱ δὲ οἰόμενοι βέλτιον εἶναι πρὸς τὸν
βίον ἡμῶν ἀποφαίνειν τὴν ἡδονὴν τῶν φαύλων,
καὶ εἰ μὴ ἐστίν· ῥέπειν γὰρ τοὺς πολλοὺς πρὸς
αὐτὴν καὶ δουλεύειν ταῖς ἡδοναῖς, διὸ δεῖν εἰς
τοὐναντίον ἄγειν· ἐλθεῖν γὰρ ἂν οὕτως ἐπὶ τὸ
3 μέσον. μή ποτε δὲ οὐ καλῶς τοῦτο λέγεται.
οἱ γὰρ περὶ τῶν ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι
λόγοι ἧττόν εἰσι πιστοὶ τῶν ἔργων· ὅταν οὖν

LIBRO X

I

A lo anterior debe seguir sin duda el tratado del placer, porque el placer parece estar en íntima relación con la naturaleza humana; y por esto a los jóvenes se les educa gobernándolos por medio del placer y la pena. Y parece además que para la virtud moral es de la mayor importancia hallar gusto en las cosas que conviene y aborrecer lo que se debe aborrecer, porque estas disposiciones se prolongan por toda la vida y son de gran momento y fuerza en lo que hace a la virtud y la vida feliz, pues los hombres prefieren las cosas placenteras y huyen de las penosas.

En manera alguna, por tanto, podría aprobarse que omitiéramos tales puntos, y especialmente teniendo en cuenta las muchas discusiones que encierran. Unos, en efecto, identifican el placer con el bien, en tanto que otros, al contrario, lo declaran un mal en absoluto. [1] Y de éstos, unos están quizá persuadidos que así es, mientras que otros estiman que es mejor para nuestra vida mostrar que el placer es cosa mala aun cuando en realidad no fuese así, porque como ven que los hombres en su mayoría se inclinan al placer y se hacen esclavos de sus goces, creen por esto necesario llevarlos al extremo contrario, ya que así vendrán a dar en el medio.

Pero posiblemente esto no está bien dicho. En efecto, en materia de pasiones y acciones los razonamientos son menos per-

διαφωνῶσι τοῖς κατὰ τὴν αἴσθησιν, καταφρονού-
μενοι καὶ τἀληθὲς προσαναιροῦσιν· ὁ γὰρ ψέγων 1172b
τὴν ἡδονήν, ὀφθείς ποτ' ἐφιέμενος, ἀποκλίνειν
δοκεῖ πρὸς αὐτὴν ὡς τοιαύτην οὖσαν ἅπασαν·
4 τὸ διορίζειν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν. ἐοίκασιν
οὖν οἱ ἀληθεῖς τῶν λόγων οὐ μόνον πρὸς τὸ
εἰδέναι χρησιμώτατοι εἶναι, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν
βίον· συνῳδοὶ γὰρ ὄντες τοῖς ἔργοις πιστεύονται,
διὸ προτρέπονται τοὺς ξυνιέντας ζῆν κατ' αὐτούς.
τῶν μὲν οὖν τοιούτων ἅλις, τὰ δ' εἰρημένα περὶ
τῆς ἡδονῆς ἐπέλθωμεν.
ii Εὔδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τἀγαθὸν ᾤετ'
εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὁρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ
ἔλλογα καὶ ἄλογα· ἐν πᾶσι δ' εἶναι τὸ αἱρετὸν
ἐπιεικές, καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον· τὸ δὴ πάντ'
ἐπὶ ταὐτὸ φέρεσθαι μηνύειν ὡς πᾶσι τοῦτο ἄρι-
στον (ἕκαστον γὰρ τὸ αὑτῷ ἀγαθὸν εὑρίσκειν,
ὥσπερ καὶ τροφήν), τὸ δὲ πᾶσιν ἀγαθόν, καὶ
οὗ πάντ' ἐφίεται, τἀγαθὸν εἶναι. ἐπιστεύοντο
δ' οἱ λόγοι διὰ τὴν τοῦ ἤθους ἀρετὴν μᾶλλον ἢ
δι' αὑτούς· διαφερόντως γὰρ ἐδόκει σώφρων
εἶναι· οὐ δὴ ὡς φίλος τῆς ἡδονῆς ἐδόκει ταῦτα
2 λέγειν, ἀλλ' οὕτως ἔχειν κατ' ἀλήθειαν.—οὐχ
ἧττον δ' ᾤετ' εἶναι φανερὸν ἐκ τοῦ ἐναντίου·
τὴν γὰρ λύπην καθ' αὑτὸ πᾶσι φευκτὸν εἶναι,
ὁμοίως δὴ τοὐναντίον αἱρετόν.—μάλιστα δ' εἶναι
αἱρετὸν ὃ μὴ δι' ἕτερον μηδ' ἑτέρου χάριν αἱ-

suasivos que las obras; y cuando los razonamientos están en desacuerdo con los hechos palpables, provocan desprecio y arrastran la verdad en su descrédito. Pues si alguna vez se ve al censor del placer procurar su disfrute, interprétase esta inclinación parcial como si implicase la aprobación de toda especie de placer, como quiera que el discernir no es propio de la multitud. Los argumentos verdaderos, por tanto, no sólo acreditan ser utilísimos para el conocimiento, sino también para la vida, porque cuando armonizan con los hechos engendran convicción e inducen a quienes los comprenden a vivir según ellos. Pero baste con lo dicho acerca de estos puntos y procedamos al examen de las teorías que se han propuesto sobre el placer.

II

Eudoxio, pues, pensaba que el placer es el Bien, porque veía que todos los seres, tanto racionales como irracionales, lo apetecen. Ahora bien, en todas las cosas (argüía) el objeto del deseo es bueno, y lo absolutamente deseable el mayor bien; y el que todos graviten a lo mismo significa que esto es para todos lo mejor, porque cada cual encuentra su bien particular como encuentra su alimento. De consiguiente, lo que es bueno para todos, y que todos los seres apetecen, es el Bien.

Estas razones de Eudoxio más persuadían por la virtud moral de quien las proponía que por sí mismas. Era tenido Eudoxio en concepto de varón de singular templanza, de manera que no parecía decir lo que decía como amigo del placer, sino por ser así las cosas en verdad.

No menos pensaba Eudoxio estar demostrado lo que afirmaba por el argumento del principio contrario, toda vez que si el dolor es de suyo un objeto de aversión para todos los seres, su contrario debe ser semejantemente un objeto de elección. Asimismo decía que lo más digno de elección es lo que no escogemos por causa de otra cosa ni por alcanzar otra; y que tal es,

ρούμεθα· τοιοῦτον δ' ὁμολογουμένως εἶναι τὴν
ἡδονήν· οὐδένα γὰρ ἐπερωτᾶν τίνος ἕνεκα ἥδεται,
ὡς καθ' αὑτὴν οὖσαν αἱρετὴν τὴν ἡδονήν.—
προστιθεμένην τε ὁτῳοῦν τῶν ἀγαθῶν αἱρετώ-
τερον ποιεῖν, οἷον τῷ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρο-
3 νεῖν· αὔξεσθαι δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ αὑτῷ. ἔοικε
δὴ οὗτός γε ὁ λόγος τῶν ἀγαθῶν αὐτὴν ἀπο-
φαίνειν, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἑτέρου· πᾶν γὰρ μεθ'
ἑτέρου ἀγαθοῦ αἱρετώτερον ἢ μονούμενον. τοιούτῳ
δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ
τἀγαθόν· αἱρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὺν βίον μετὰ
φρονήσεως ἢ χωρίς, εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρεῖττον,
οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τἀγαθόν· οὐδενὸς γὰρ προσ-
τεθέντος αὐτῷ τἀγαθὸν αἱρετώτερον γίνεσθαι.
δῆλον δ' ὡς οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τἀγαθὸν ἂν εἴη, ὃ
μετά τινος τῶν καθ' αὑτὰ ἀγαθῶν αἱρετώτερον
4 γίνεται. τί οὖν ἐστὶ τοιοῦτον, οὗ καὶ ἡμεῖς
κοινωνοῦμεν; τοιοῦτον γὰρ ἐπιζητεῖται.

Οἱ δ' ἐνιστάμενοι ὡς οὐκ ἀγαθὸν οὗ πάντ'
ἐφίεται, μὴ οὐθὲν λέγουσιν· ἃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, 1173 a
ταῦτ' εἶναί φαμεν· ὁ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν
οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ. εἰ μὲν γὰρ τὰ ἀνόητα
μόνα ὠρέγετο αὐτῶν, ἦν ἄν τι τὸ λεγόμενον,
εἰ δὲ καὶ τὰ φρόνιμα, πῶς λέγοιεν ἄν τι; ἴσως
δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἐστί τι φυσικὸν [ἀγαθὸν]
κρεῖττον ἢ καθ' αὑτά, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου
5 ἀγαθοῦ.—οὐκ ἔοικε δὲ οὐδὲ περὶ τοῦ ἐναντίου
καλῶς λέγεσθαι. οὐ γάρ φασιν, εἰ ἡ λύπη κακόν
ἐστι, τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι· ἀντικεῖσθαι γὰρ
καὶ κακὸν κακῷ καὶ [ἄμφω] τῷ μηδετέρῳ—
λέγοντες ταῦτα οὐ κακῶς, οὐ μὴν ἐπί γε τῶν εἰρη-

reconocidamente, el placer, como quiera que ninguno se pregunta jamás con qué fin se deleita, dando en esto a entender que el placer es de suyo apetecible. Y también argüía que allegado el placer a otro bien cualquiera, lo hace más deseable, como si se añade a los actos de justicia y templanza; pero el bien no se acrecienta sino con el bien.

En lo que hace al último argumento, lo único que parece demostrar es que el placer es uno de los bienes, pero no que sea un bien mayor que cualquier otro, porque no hay ningún bien que no sea más deseable combinado con otro que aisladamente. Con este argumento precisamente refutaba Platón [2] la doctrina de la identidad entre el Bien y el placer, haciendo ver que si es más apetecible una vida placentera con prudencia que sin ella, y si el compuesto es más valioso, no podrá ya entonces confundirse el placer con el Bien, desde el momento que nada que se añada al sumo bien puede tornarlo más apetecible. Es claro, en efecto, que ninguna cosa podría tenerse como el Bien si se hace más deseable con la adición de otro cualquiera de los bienes intrínsecos. ¿Cuál será, por tanto, tamaño Bien, y en el que además podamos nosotros tener parte? Pues algo de esta especie es lo que andamos buscando.

Los que sostienen que no es un bien aquello que todos los seres apetecen, dicen algo sin sentido. De nuestra parte afirmamos que lo que todos aprueban, así es: el que rechaza esta creencia difícilmente podrá expresar algo más creíble. Si sólo los seres sin pensamiento deseasen los placeres, algún sentido tendría lo que aquéllos dicen; pero si los seres inteligentes hacen lo propio ¿cómo puede tener algún valor aquella opinión? Y aun en los animales inferiores hay probablemente un instinto específico superior a sus instintos individuales, y que procura el bien propio de la especie.

Tampoco parecen expresarse correctamente los que se oponen a Eudoxio en el argumento del contrario. Al decir de ellos, no porque el dolor sea malo síguese que sea un bien el placer, porque el mal se opone tanto al mal como a lo que no es ni bien ni mal. No está esto mal dicho, pero en lo que aquí tratamos,

μένων ἀληθεύοντες. ἀμφοῖν μὲν γὰρ ὄντοιν <τῶν>
κακῶν καὶ φευκτὰ ἔδει ἄμφω εἶναι, τῶν μηδ-
ετέρων δὲ μηδέτερον ἢ ὁμοίως· νῦν δὲ φαίνονται
τὴν μὲν φεύγοντες ὡς κακόν, τὴν δ' αἱρούμενοι
ὡς ἀγαθόν· οὕτω δὴ καὶ ἀντίκειται
iii Οὐ μὴν οὐδ' εἰ μὴ τῶν ποιοτήτων ἐστὶν ἡ
ἡδονή, διὰ τοῦτ' οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν· οὐδὲ γὰρ αἱ
τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαι ποιότητές εἰσιν, οὐδ' ἡ
2 εὐδαιμονία.—λέγουσι δὲ τὸ μὲν ἀγαθὸν ὡρίσθαι,
τὴν δ' ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ
μᾶλλον καὶ [τὸ] ἧττον. εἰ μὲν οὖν ἐκ τοῦ
ἥδεσθαι τοῦτο κρίνουσι, καὶ περὶ τὴν δικαιο-
σύνην καὶ τὰς ἄλλας ἀρετάς, καθ' ἃς ἐναργῶς
φασὶ μᾶλλον καὶ ἧττον [τοὺς] ποιοὺς ὑπάρ-
χειν [καὶ κατὰ τὰς ἀρετάς], ἔσται τὸ αὐτό
(δίκαιοι γάρ εἰσι μᾶλλον καὶ ἀνδρεῖοι, ἔστι δὲ
καὶ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν μᾶλλον καὶ
ἧττον)· εἰ δὲ ταῖς ἡδοναῖς, μή ποτ' οὐ λέγουσι
τὸ αἴτιον, ἂν ὦσιν αἱ μὲν ἀμιγεῖς αἱ δὲ μικταί.
3 τί δὲ κωλύει, καθάπερ ὑγίεια ὡρισμένη οὖσα
δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ [τὸ] ἧττον, οὕτω καὶ τὴν
ἡδονήν; οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ συμμετρία ἐν πᾶσίν
ἐστιν· οὐδ' ἐν τῷ αὐτῷ μία τις ἀεί, ἀλλ' ἀνιεμένη
διαμένει ἕως τινός, καὶ διαφέρει τῷ μᾶλλον καὶ
ἧττον. τοιοῦτον δὴ καὶ τὸ περὶ τὴν ἡδονὴν
4 ἐνδέχεται εἶναι.—τέλειόν τε τἀγαθὸν τιθέντες,
τὰς δὲ κινήσεις καὶ τὰς γενέσεις ἀτελεῖς, τὴν
ἡδονὴν κίνησιν καὶ γένεσιν ἀποφαίνειν πειρῶνται.
οὐ καλῶς δ' ἐοίκασι λέγειν, οὐδ' εἶναι κίνησις·
πάσῃ γὰρ οἰκεῖον εἶναι δοκεῖ τάχος καὶ βραδυτής,
καὶ εἰ μὴ καθ' αὑτήν, οἷον τῇ τοῦ κόσμου, πρὸς

no es verdad. Pues si el placer y el dolor fueran malos ambos, veríamos que necesariamente de ambos se apartarían los hombres; y si fueran estados ambos moralmente neutros, los hombres no se apartarían de ninguno de ellos o se apartarían por igual. Ahora bien, lo que manifiestamente vemos es que los hombres huyen del uno como de un mal y escogen el otro como un bien, siendo ésta, por tanto, la naturaleza de la oposición entre ambos.

III

Ni tampoco porque el placer no sea una cualidad, deja de ser uno de los bienes, porque los actos virtuosos tampoco son cualidades, ni lo es la felicidad.

Dícese [3] aún que el bien está definido, en tanto que el placer es algo indefinido, pues admite más y menos. Si es por el sentimiento del placer por lo que así se juzga, lo mismo podrá decirse de la justicia y de las demás virtudes, con relación a las cuales claramente afirmamos que unos las poseen más y otros menos, y que su actividad virtuosa es mayor o menor; así por ejemplo, unos son más justos y valientes que otros, y también es posible practicar más y menos la justicia o la templanza. Mas si, de otra parte, aquel juicio se funda en los placeres mismos, témome no sea la verdadera causa la que se propone, si es verdad que de los placeres unos son puros y otros mezclados.

Asimismo ¿qué impide que, así como la salud, siendo cosa definida, con todo eso admite más y menos, otro tanto pase con el placer? No en todos los individuos guarda la salud la misma proporción de elementos, ni siquiera es idéntica siempre en la misma persona, sino que aun relajada subsiste hasta cierto punto, y difiere por tanto en más y en menos. Pues lo mismo es posible que suceda con respecto al placer.

De otra parte, postulan (los mismos filósofos) [4] que el bien es algo perfecto, en tanto que los movimientos y los procesos son algo imperfecto, después de lo cual intentan demostrar que el placer es movimiento y proceso. Pero este razonamiento no parece correcto, como tampoco que el placer sea movimiento. A todo movimiento, en efecto, parecen pertenecerle como caracteres propios la velocidad o la lentitud, si no siempre con relación al mismo movimiento (como acontece en el movimiento del firmamento) a lo menos con relación a otro cuerpo. Mas ninguna de

ἄλλο· τῇ δ' ἡδονῇ τούτων οὐδέτερον ὑπάρχει·
ἡσθῆναι μὲν γὰρ ἔστι ταχέως ὥσπερ ὀργισθῆναι, 1173 b
ἥδεσθαι δ' οὔ, οὐδὲ πρὸς ἕτερον, βαδίζειν δὲ
καὶ αὔξεσθαι καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. μεταβάλλειν
μὲν οὖν εἰς τὴν ἡδονὴν ταχέως καὶ βραδέως
ἔστιν, ἐνεργεῖν δὲ κατ' αὐτὴν οὐκ ἔστι ταχέως,
5 λέγω δ' ἥδεσθαι. γένεσίς τε πῶς ἂν εἴη; δοκεῖ
γὰρ οὐκ ἐκ τοῦ τυχόντος τὸ τυχὸν γίγνεσθαι,
ἀλλ' ἐξ οὗ γίγνεται, εἰς τοῦτο διαλύεσθαι· καὶ
οὗ γένεσις ἡ ἡδονή, τούτου ἡ λύπη φθορά.—
6 καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ
φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν. ταῦτα
δὲ σωματικά ἔστι τὰ πάθη. εἰ δή ἐστι τοῦ κατὰ
φύσιν ἀναπλήρωσις ἡ ἡδονή, ἐν ᾧ ἡ ἀναπλήρωσις,
τοῦτ' ἂν καὶ ἥδοιτο· τὸ σῶμα ἄρα· οὐ δοκεῖ δέ· οὐκ
ἔστιν ἄρα ἀναπλήρωσις ἡ ἡδονή, ἀλλὰ γινομένης
μὲν ἀναπληρώσεως ἥδοιτ' ἄν τις, καὶ τεμνό-
μενος λυποῖτο. ἡ δόξα δ' αὕτη δοκεῖ γεγενῆσθαι
ἐκ τῶν περὶ τὴν τροφὴν λυπῶν καὶ ἡδονῶν·
ἐνδεεῖς γὰρ γενομένους καὶ προλυπηθέντας ἥδεσθαι
7 τῇ ἀναπληρώσει. τοῦτο δ' οὐ περὶ πάσας συμ-
βαίνει τὰς ἡδονάς· ἄλυποι γάρ εἰσιν αἵ τε μαθη-
ματικαὶ καὶ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις αἱ διὰ τῆς
ὀσφρήσεως, καὶ ἀκροάματα δὲ καὶ ὁράματα
πολλά, καὶ μνῆμαι καὶ ἐλπίδες. τίνος οὖν αὗται
γενέσεις ἔσονται; οὐδενὸς γὰρ ἔνδεια γεγένηται,
8 οὗ γένοιτ' ἂν ἀναπλήρωσις.—πρὸς δὲ τοὺς προ-
φέροντας τὰς ἐπονειδίστους τῶν ἡδονῶν λέγοι
τις ἂν ὅτι οὐκ ἔστι ταῦθ' ἡδέα· οὐ γὰρ εἰ τοῖς

estas cosas encontramos en el placer. Podemos sin duda experimentar súbitamente placer, como también encolerizarnos; pero la sensación placentera en sí misma no es súbita, ni tampoco con relación a otra cosa, a la manera como se anda más pronto o se crece más pronto, o como se realizan más pronto (que otros seres) todos los movimientos de este género. Así pues, podemos pasar rápida o lentamente a un estado placentero, pero en el acto del placer considerado en sí mismo —es decir, en el sentimiento del placer— no puede hablarse de velocidad.

¿Cómo, por otra parte, podría ser el placer un proceso análogo a la generación? Porque no se cree que de cualquier cosa pueda engendrarse cualquier otra, sino que toda cosa se resuelve en lo mismo de que se engendra; y así el dolor sería la corrupción de aquello cuya generación es el placer.

Dícese [5] además que el dolor es la privación de lo que exige la naturaleza, en tanto que el placer es su saciedad. Pero éstas son afecciones corporales. Si el placer fuese la saciedad de lo que la naturaleza demanda, la parte que recibe la saciedad debería también experimentar placer, es a saber, el cuerpo. Mas no parece ser así; y por tanto, no es el placer la saciedad, sino que al producirse la saciedad podrá uno sentir placer, como por otro lado sentir dolor con una operación quirúrgica. Esta opinión, por lo demás, parece haberse originado de los dolores y placeres que tienen que ver con la nutrición, pues cuando hemos estado privados de alimento y sufrido por ello, experimentamos placer al saciarnos. Mas no acontece lo propio con todos los placeres. Sin pena antecedente son los placeres del conocimiento; y aun entre los placeres de los sentidos, así también son los placeres del olfato, y muchos del oído y de la vista, no menos que los recuerdos y esperanzas. ¿De qué cosa, por tanto, podrán estos placeres ser procesos análogos a la generación, ya que no se ha dado previamente ninguna privación cuya saciedad ellos sean?

A los que (para condenar el placer) aducen los placeres reprobables, puede respondérseles que éstos no son verdaderamente agradables. Porque no porque sean agradables a los malamente dis-

κακῶς διακειμένοις ἡδέα ἐστίν, οἰητέον αὐτὰ
καὶ ἡδέα εἶναι πλὴν τούτοις, καθάπερ οὐδὲ τὰ τοῖς
κάμνουσιν ὑγιεινὰ ἢ γλυκέα ἢ πικρά, οὐδ' αὖ
9 λευκὰ τὰ φαινόμενα τοῖς ὀφθαλμιῶσιν. ἢ οὕτω
λέγοι τις ἄν, ὅτι αἱ μὲν ἡδοναὶ αἱρεταί εἰσιν, οὐ
μὴν ἀπό γε τούτων, ὥσπερ καὶ τὸ πλουτεῖν,
προδόντι δ' οὔ, καὶ τὸ ὑγιαίνειν, οὐ μὴν ὁτιοῦν
10 φαγόντι. ἢ τῷ εἴδει διαφέρουσιν αἱ ἡδοναί·
ἕτεραι γὰρ αἱ ἀπὸ τῶν καλῶν τῶν ἀπὸ τῶν αἰ-
σχρῶν, καὶ οὐκ ἔστιν ἡσθῆναι τὴν τοῦ δικαίου
μὴ ὄντα δίκαιον οὐδὲ τὴν τοῦ μουσικοῦ μὴ ὄντα
11 μουσικόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἐμ-
φανίζειν δὲ δοκεῖ καὶ ὁ φίλος, ἕτερος ὢν τοῦ
κόλακος, οὐκ οὖσαν ἀγαθὸν τὴν ἡδονὴν ἢ δια-
φόρους εἴδει· ὁ μὲν γὰρ πρὸς τἀγαθὸν ὁμιλεῖν δοκεῖ,
ὁ δὲ πρὸς ἡδονήν, καὶ τῷ μὲν ὀνειδίζεται, τὸν
12 δ' ἐπαινοῦσιν ὡς πρὸς ἕτερα ὁμιλοῦντα. οὐδείς 1174 a
τ' ἂν ἕλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου,
ἡδόμενος ἐφ' οἷς τὰ παιδία ὡς οἷόν τε μάλιστα·
οὐδὲ χαίρειν ποιῶν τι τῶν αἰσχίστων, μηδέποτε
μέλλων λυπηθῆναι. περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιη-
σαίμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονήν, οἷον
ὁρᾶν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν. εἰ

puestos, hemos de pensar que sean también agradables a otros que no sean ellos, de la misma manera que no se tiene por sano o dulce o amargo lo que es tal para los enfermos, ni tampoco que sean blancas las cosas que parecen tales a los que padecen alguna oftalmía.

Podríamos decir también que los placeres son apetecibles, pero a condición de que no provengan de ciertas fuentes, no de otro modo que la riqueza es cosa de desear, pero no si ha de ganarse con la traición, y como también lo es la salud, pero no a costa de comer toda y cualquier cosa.

¿Y no podemos asimismo decir que los placeres difieren específicamente? Distintos son, en efecto, según que provengan de cosas nobles o de cosas vergonzosas. No se puede gozar el placer del justo sin ser justo, ni el del músico sin ser músico, y así en los demás placeres.

La diferencia que hay entre el amigo y el adulador parece también poner de manifiesto que el placer no es *el* bien, o que los placeres difieren específicamente, porque el uno parece conversar con su amigo con la mira del bien, y el otro con la del placer; y por esto al uno se le censura, en tanto que al otro se le alaba porque dirige su trato a fines diferentes.

A más de esto, nadie escogería vivir teniendo toda su vida una mentalidad infantil, por más que recibiera el mayor placer posible de las cosas que agradan a la infancia. Y por otra parte, nadie tampoco querría gozar ejecutando las acciones más vergonzosas, por más que jamás hubiera de sufrir por ello. Por el contrario, en multitud de cosas ponemos nuestro afán, así no venga de ellas ningún placer, como ver, recordar, conocer, poseer las virtudes. Y nada importa que de necesidad haya placeres consecuentes

δ' ἐξ ἀνάγκης ἕπονται τούτοις ἡδοναί, οὐδὲν διαφέρει· ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτ'
13 ἀπ' αὐτῶν ἡδονή.—ὅτι μὲν οὖν οὔτε τἀγαθὸν ἡ ἡδονὴ οὔτε πᾶσα αἱρετή, δῆλον ἔοικεν εἶναι, καὶ ὅτι εἰσί τινες αἱρεταὶ καθ' αὑτάς, διαφέρουσαι τῷ εἴδει ἢ ἀφ' ὧν. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα περὶ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ἱκανῶς εἰρήσθω.

IV Τί δ' ἐστὶν ἢ ποῖόν τι, καταφανέστερον γένοιτ' ἂν ἀπ' ἀρχῆς ἀναλαβοῦσιν. δοκεῖ γὰρ ἡ μὲν ὅρασις καθ' ὁντινοῦν χρόνον τελεία εἶναι· οὐ γάρ ἐστιν ἐνδεὴς οὐδενός, ὃ εἰς ὕστερον γενόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος. τοιούτῳ δ' ἔοικε καὶ ἡ ἡδονή· ὅλον γάρ τί ἐστι, καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω
2 χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος. διόπερ οὐδὲ κίνησίς ἐστιν· ἐν χρόνῳ γὰρ πᾶσα κίνησις καὶ τέλους τινός, οἷον ἡ οἰκοδομική, καὶ τελεία ὅταν ποιήσῃ οὗ ἐφίεται· ἢ ἐν ἅπαντι δὴ τῷ χρόνῳ ἢ τούτῳ. ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τοῦ χρόνου πᾶσαι ἀτελεῖς, καὶ ἕτεραι τῷ εἴδει τῆς ὅλης καὶ ἀλλήλων. ἡ γὰρ τῶν λίθων σύνθεσις ἑτέρα τῆς τοῦ κίονος ῥαβδώσεως, καὶ αὗται τῆς τοῦ ναοῦ ποιήσεως· καὶ ἡ μὲν τοῦ ναοῦ τελεία (οὐδενὸς γὰρ ἐνδεὴς πρὸς τὸ προκείμενον), ἡ δὲ τῆς κρηπῖδος καὶ τοῦ τριγλύφου ἀτελής (μέρους γὰρ ἑκατέρα)· τῷ εἴδει οὖν διαφέρουσι, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ὁτῳοῦν χρόνῳ λαβεῖν κίνησιν τελείαν τῷ

a tales cosas, pues las escogeríamos aunque ningún placer hubiese de resultar de ellas.

En suma, parece cosa clara que ni el placer es el Bien, ni todo placer apetecible, y también que algunos placeres hay apetecibles por sí mismos, y que los placeres difieren tanto por su especie como por su fuente. Y baste con lo dicho acerca de las opiniones corrientes sobre el placer y el dolor.

IV

Qué cosa sea el placer según su esencia o sus atributos esenciales, se tornará más claro si volvemos a tomar la cuestión desde el principio.

Acéptase comúnmente que el acto de ver es completo en cualquier momento de su duración, porque no carece de ningún elemento que, añadiéndose posteriormente, lo complete en su forma específica. Pues algo de esta naturaleza parece ser el placer, el cual constituye un cierto todo, y en ningún momento de su duración podría encontrarse un placer que por subsistir un tiempo mayor completase su forma específica. Por lo cual tampoco es movimiento, porque todo movimiento se da en cierto tiempo y en vista de un fin (por ejemplo la construcción de una casa) y es completo cuando ha acabado de hacer lo que se proponía, es decir cuando se le considera en la totalidad de su duración o en su momento final. Por el contrario, todos los movimientos, tomados en fracciones de su duración, son incompletos, y son distintos específicamente del conjunto y entre sí. Así, el acomodo de las piedras unas con otras es un movimiento distinto del acanalado de la columna, y ambos a su vez de la fabricación del templo; y así como la construcción del templo a su vez sí es un movimiento completo (porque nada le falta de lo relativo al fin propuesto) la construcción de la base y el labrado del tríglifo son incompletos, porque uno y otro son de una parte del todo. De consiguiente, difieren específicamente; y no es posible, además, tomar en una fracción cualquiera de su duración un movimiento perfecto

3 εἴδει, ἀλλ' εἴπερ, ἐν τῷ ἅπαντι. ὁμοίως δὲ καὶ
ἐπὶ βαδίσεως καὶ τῶν λοιπῶν· εἰ γάρ ἐστιν ἡ
φορὰ κίνησις πόθεν ποῖ, καὶ ταύτης διαφοραὶ
κατ' εἴδη, πτῆσις βάδισις ἅλσις καὶ τὰ τοιαῦτα,
οὐ μόνον δ' οὕτως, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ βαδίσει
(τὸ γὰρ πόθεν ποῖ οὐ ταὐτὸν ἐν τῷ σταδίῳ καὶ
ἐν τῷ μέρει, καὶ ἐν ἑτέρῳ μέρει καὶ ἑτέρῳ, οὐδὲ
τὸ διεξιέναι τὴν γραμμὴν τήνδε κἀκείνην· οὐ 1174 b
μόνον γὰρ γραμμὴν διαπορεύεται, ἀλλὰ καὶ ἐν
τόπῳ οὖσαν, ἐν ἑτέρῳ δ' αὕτη ἐκείνης) — δι'
ἀκριβείας μὲν οὖν περὶ κινήσεως ἐν ἄλλοις εἴρηται,
ἔοικε δ' οὐκ ἐν ἅπαντι χρόνῳ τελεία εἶναι, ἀλλ'
αἱ πολλαὶ ἀτελεῖς, καὶ διαφέρουσαι τῷ εἴδει,
4 εἴπερ τὸ πόθεν ποῖ εἰδοποιόν. τῆς ἡδονῆς δ' ἐν
ὁτῳοῦν χρόνῳ τέλειον τὸ εἶδος. δῆλον οὖν ὡς
ἕτεραί τ' ἂν εἶεν ἀλλήλων, καὶ τῶν ὅλων τι καὶ
τελείων ἡ ἡδονή. δόξειε δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ
μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖσθαι μὴ ἐν χρόνῳ, ἥδεσθαι
δέ· τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι.—ἐκ τούτων δὲ
δῆλον καὶ ὅτι οὐ καλῶς λέγουσι κίνησιν ἢ γένεσιν
εἶναι τὴς ἡδονῆς. οὐ γὰρ πάντων ταῦτα λέγεται,
ἀλλὰ τῶν μεριστῶν καὶ μὴ ὅλων· οὐδὲ γὰρ
ὁράσεώς ἐστι γένεσις οὐδὲ στιγμῆς οὐδὲ μονά-
δος (οὐδὲ τούτων οὐθὲν κίνησις οὐδὲ γένεσις)·
οὐδὲ δὴ ἡδονῆς· ὅλον γάρ τι.

5 Αἰσθήσεως δὲ πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐν-
εργούσης, τελείως δὲ τῆς εὖ διακειμένης πρὸς τὸ

en su forma específica: si se quiere hacerlo, ha de ser en la totalidad.

Lo mismo pasa con la marcha y con los demás movimientos. Si la traslación, en efecto, es un movimiento de un lugar a otro, tiene también diferencias específicas, como el vuelo, la marcha, el salto y otros semejantes. No sólo, sino que en la marcha misma hay diferencias específicas, porque ir de un lugar a otro no es lo mismo si se trata de recorrer todo el estadio o solamente una de sus partes, así como recorrer tal parte no es lo mismo que recorrer tal otra; ni es tampoco lo mismo pasar esta línea que aquella otra, a causa de que no sólo se cruza una línea, sino una línea trazada en un lugar, y esta línea está en lugar diferente de aquélla. Por lo demás, en otros libros [6] hemos tratado con todo pormenor del movimiento; y de nuestras consideraciones parece concluirse que ningún movimiento es completo en cualquier instante de su duración, sino que los múltiples movimientos que lo componen son incompletos y difieren específicamente, puesto que sus puntos de partida y de llegada constituyen para cada uno su especie. Mas la forma específica del placer es completa en cualquier momento de su duración. Es, pues, manifiesto que placer y movimiento difieren entre sí, y que el placer es una de las cosas totales y completas.

Confírmalo asimismo el hecho de que no es posible moverse sino en la duración temporal, mientras que sí es posible sentir placer sin este requisito; ahora bien, lo que se cumple en un instante es un todo completo.

De lo dicho es patente también que no están en lo justo quienes afirman que el placer es un movimiento o un proceso generativo. No pueden estos términos predicarse de todas las cosas, sino sólo de cosas divisibles y que no forman un todo. Es así como no hay generación del acto de ver ni del punto ni de la unidad, y ninguna de esas cosas es a su vez movimiento productor o generación. Tampoco, pues, hay nada de eso en el caso del placer, que es un todo.

Cada uno de nuestros sentidos guarda en su acto relación con su objeto sensible; y ese acto es perfecto cuando el sentido está bien dispuesto con respecto al más noble de los objetos que

κάλλιστον τῶν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν (τοιοῦτον γὰρ
μάλιστ' εἶναι δοκεῖ ἡ τελεία ἐνέργεια· αὐτὴν δὲ
λέγειν ἐνεργεῖν, ἢ ἐν ᾧ ἐστί, μηθὲν διαφερέτω),
καθ' ἑκάστην δὴ βελτίστη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τοῦ
ἄριστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑπ'
αὐτήν· αὕτη δ' ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη.
κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονή, ὁμοίως
δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν, ἡδίστη δ' ἡ τε-
λειοτάτη, τελειοτάτη δ' ἡ τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς
τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑπ' αὐτήν· τελειοῖ δὲ τὴν
6 ἐνέργειαν ἡ ἡδονή. οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἥ τε
ἡδονὴ τελειοῖ καὶ τὸ αἰσθητόν τε καὶ ἡ αἴσθησις,
σπουδαῖα ὄντα, ὥσπερ οὐδ' ἡ ὑγίεια καὶ ὁ ἰατρὸς
7 ὁμοίως αἴτιά ἐστι τοῦ ὑγιαίνειν. (καθ' ἑκάστην
δ' αἴσθησιν ὅτι γίνεται ἡδονή, δῆλον· φαμὲν γὰρ
ὁράματα καὶ ἀκούσματα εἶναι ἡδέα· δῆλον δὲ
καὶ ὅτι μάλιστα, ἐπειδὰν ἥ τε αἴσθησις ᾖ κρατίστη
καὶ πρὸς τοιοῦτον ἐνεργῇ· τοιούτων δ' ὄντων
τοῦ τε αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθανομένου, ἀεὶ ἔσται
ἡδονὴ ὑπάρχοντός γε τοῦ τε ποιήσοντος καὶ
8 τοῦ πεισομένου.) τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ
ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς
ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ
ὥρα. ἕως ἂν οὖν τό τε νοητὸν ᾖ αἰσθητὸν ᾖ
οἷον δεῖ καὶ τὸ κρῖνον ἢ θεωροῦν, ἔσται ἐν τῇ 1175 a
ἐνεργείᾳ ἡ ἡδονή· ὁμοίων γὰρ ὄντων καὶ πρὸς
ἄλληλα τὸν αὐτὸν τρόπον ἐχόντων, τοῦ τε παθη-
τικοῦ καὶ τοῦ ποιητικοῦ ταὐτὸ πέφυκε γίνεσθαι.

caen bajo ese sentido. Este es verdaderamente, a lo que parece, el acto perfecto; y nada importa que se diga que es el sentido el que está en acto o el viviente en que reside. En cada sentido, pues, la actividad óptima es la del sujeto que está lo mejor dispuesto con relación al más elevado de los objetos que caen bajo dicho sentido; y ese acto, al ser el más completo, será también el más placentero. Y esto porque como a toda sensación corresponde un placer —lo mismo que al pensamiento discursivo y a la contemplación—, la sensación más placentera es también la más completa, y la más completa es la del sujeto que está bien dispuesto con respecto al objeto más excelente de los que caen específicamente bajo cada sentido. Así pues, el placer perfecciona el acto, aunque no lo perfecciona de la misma manera que lo hacen el objeto sensible y el sentido cuando ambos están en buen estado, como tampoco la salud y el médico son por igual causa de que estemos sanos.

Que a toda sensación corresponde un placer, es evidente, puesto que ciertas vistas y sonidos dan placer. Y es también evidente que las sensaciones serán tanto más placenteras cuanto el sentido esté en mejores condiciones y se aplique al mejor de los objetos. Si tal es la condición del objeto sensible y del sujeto que siente, habrá siempre placer, puesto que habrá un objeto que lo produzca y un sujeto que lo experimente.

El placer, pues, perfecciona el acto, aunque no a la manera de una disposición habitual inmanente, sino a modo de cierta perfección final superveniente, como la flor de la juventud en los que se hallan en su apogeo vital. Y así, mientras el objeto inteligible o sensible sean lo que deben ser, y lo mismo el sujeto que percibe o contempla, habrá placer en el acto, porque permaneciendo iguales paciente y agente, y manteniendo la misma relación recíproca, lo mismo naturalmente habrá de producirse.

9 —πῶς οὖν οὐδεὶς συνεχῶς ἥδεται; ἢ κάμνει;
πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς
ἐνεργεῖν· οὐ γίνεται οὖν οὐδ' ἡδονή, ἕπεται γὰρ
τῇ ἐνεργείᾳ. ἔνια δὲ τέρπει καινὰ ὄντα, ὕστερον
δὲ οὐχ ὁμοίως διὰ ταὐτό· τὸ μὲν γὰρ πρῶτον
παρακέκληται ἡ διάνοια καὶ διατεταμένως περὶ
αὐτὰ ἐνεργεῖ, ὥσπερ κατὰ τὴν ὄψιν οἱ ἐμβλέποντες,
μετέπειτα δ' οὐ τοιαύτη ἡ ἐνέργεια ἀλλὰ παρ-
10 ημελημένη· διὸ καὶ ἡ ἡδονὴ ἀμαυροῦται.—ὀρέ-
γεσθαι δὲ τῆς ἡδονῆς οἰηθείη τις ἂν ἅπαντας,
ὅτι καὶ τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται· ἡ δὲ ζωὴ
ἐνέργειά τίς ἐστι, καὶ ἕκαστος περὶ ταῦτα καὶ
τούτοις ἐνεργεῖ ἃ καὶ μάλιστ' ἀγαπᾷ, οἷον ὁ
μὲν μουσικὸς τῇ ἀκοῇ περὶ τὰ μέλη, ὁ δὲ φιλο-
μαθὴς τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ θεωρήματα, οὕτω δὲ
καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστος. ἡ δ' ἡδονὴ τελειοῖ
τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν δή, οὗ ὀρέγονται.
11 εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται· τελειοῖ
γὰρ ἑκάστῳ τὸ ζῆν, αἱρετὸν ὄν. πότερον δὲ
διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἱρούμεθα ἢ διὰ τὸ
ζῆν τὴν ἡδονήν, ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι. συν-
εζεῦχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν
οὐ δέχεσθαι· ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται
ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή.
v Ὅθεν δοκοῦσι καὶ τῷ εἴδει διαφέρειν· τὰ γὰρ
ἕτερα τῷ εἴδει ὑφ' ἑτέρων οἰόμεθα τελειοῦσθαι.
οὕτω γὰρ φαίνεται καὶ τὰ φυσικὰ καὶ τὰ ὑπὸ
τέχνης, οἷον ζῷα καὶ δένδρα καὶ γραφὴ καὶ
ἄγαλμα καὶ οἰκία καὶ σκεῦος· ὁμοίως δὲ καὶ
τὰς ἐνεργείας τὰς διαφερούσας τῷ εἴδει ὑπὸ

¿Cómo es entonces que nadie puede tener placer continuamente? ¿No será en razón de la fatiga? Todo lo que es humano, en efecto, es incapaz de actividad continua, y por ello no puede tampoco ser continuo el placer, porque acompaña al acto. Halágannos ciertas cosas novedosas, y por esto mismo después ya no es así. Y el pensamiento también en un principio es estimulado y actúa intensamente con relación a esos objetos, como en la visión los que atentamente miran; pero después no es ya la misma actividad, sino relajada, y consiguientemente empáñase el placer.

Podría pensarse que todos tienden al placer porque todos desean vivir. La vida es una actividad, y cada cual actúa sobre las cosas y con las facultades que más ama, como el músico con el oído sobre las melodías, y el amigo de aprender actúa con el pensamiento en cuestiones especulativas, y así cada uno en lo demás. Pero como el placer perfecciona los actos, y por tanto la vida, de todos deseada, con razón tienden todos al placer, puesto que para cada cual perfecciona su vida, cosa apetecible. En cuanto a saber si deseamos vivir por el placer o el placer por el vivir, dejémoslo por el momento. Ambas cosas, por lo demás, parecen estar unidas y no admitir separación, pues sin acto no hay placer, y a todo acto lo remata el placer.

V

De ahí resulta que podamos asimismo admitir diferencias específicas entre los placeres. Creemos, en efecto, que seres diferentes en especie deben hallar su perfección en cosas diferentes, según es manifiesto tanto en los organismos naturales como en las obras de arte, digamos por ejemplo animales, árboles, cuadros, estatuas, casas, muebles. Pues de igual modo, actos específicamente diferentes no pueden recibir su perfección sino de causas especí-

2 διαφερόντων εἴδει τελειοῦσθαι. διαφέρουσι δ' αἱ
τῆς διανοίας τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις καὶ αὗται
ἀλλήλων κατ' εἶδος· καὶ αἱ τελειοῦσαι δὴ ἡδοναί.
—φανείη δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ συνῳκειῶσθαι
τῶν ἡδονῶν ἑκάστην τῇ ἐνεργείᾳ ἣν τελειοῖ.
συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἡ οἰκεία ἡδονή·
μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἐξακριβοῦσιν
οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες, οἷον γεωμετρικοὶ
γίνονται οἱ χαίροντες τῷ γεωμετρεῖν, καὶ κατα-
νοοῦσιν ἕκαστα μᾶλλον, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ φιλό-
μουσοι καὶ φιλοικοδόμοι καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστοι
ἐπιδιδόασιν εἰς τὸ οἰκεῖον ἔργον χαίροντες αὐτῷ.
συναύξουσι δὴ αἱ ἡδοναί, τὰ δὲ συναύξοντα
οἰκεῖα. τοῖς ἑτέροις δὲ τῷ εἴδει καὶ τὰ οἰκεῖα 1175 b
3 ἕτερα τῷ εἴδει.—ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτ' ἂν φανείη
ἐκ τοῦ τὰς ἀφ' ἑτέρων ἡδονὰς ἐμποδίους ταῖς
ἐνεργείαις εἶναι. οἱ γὰρ φίλαυλοι ἀδυνατοῦσι τοῖς
λόγοις προσέχειν, ἐὰν κατακούσωσιν αὐλοῦντος,
μᾶλλον χαίροντες αὐλητικῇ τῆς παρούσης ἐνεργείας·
ἡ κατὰ τὴν αὐλητικὴν οὖν ἡδονὴ τὴν περὶ τὸν
4 λόγον ἐνεργειαν φθείρει. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ
τῶν ἄλλων συμβαίνει, ὅταν ἅμα περὶ δύο ἐνεργῇ·
ἡ γὰρ ἡδίων τὴν ἑτέραν ἐκκρούει, κἂν πολὺ δια-
φέρῃ κατὰ τὴν ἡδονήν, μᾶλλον, ὥστε μηδ' ἐν-
εργεῖν κατὰ τὴν ἑτέραν. διὸ χαίροντες ὁτῳοῦν
σφόδρα οὐ πάνυ δρῶμεν ἕτερον· καὶ ἄλλα ποιοῦμεν
ἄλλοις ἠρέμα ἀρεσκόμενοι, οἷον καὶ ἐν τοῖς
θεάτροις οἱ τραγηματίζοντες, ὅταν φαῦλοι οἱ
ἀγωνιζόμενοι ὦσι, τότε μάλιστ' αὐτὸ δρῶσιν.
5 ἐπεὶ δ' ἡ μὲν οἰκεία ἡδονὴ ἐξακριβοῖ τὰς ἐν-
εργείας καὶ χρονιωτέρας καὶ βελτίους ποιεῖ, αἱ δ'

ficamente diferentes. Pero como los actos del pensamiento difieren genéricamente de los actos de los sentidos, y como además hay diferencias específicas en los actos intelectuales y en los actos sensibles, los placeres que perfeccionan cada uno de estos actos difieren igualmente entre sí.

Lo mismo puede demostrarse por la afinidad que existe entre cada placer y el acto que perfecciona. En efecto, el placer que es propio de cada actividad la incrementa. Los que ejercen una actividad con placer, alcanzan mayor discernimiento y exactitud en cada uno de sus pormenores. Así, los que encuentran gusto en la geometría acaban por ser geómetras y comprenden mejor cada proposición de su ciencia; lo mismo los que aman la música o la arquitectura o las demás artes, que todos progresan en el trabajo que les es familiar, porque se complacen en él. Así pues, los placeres aumentan la actividad; ahora bien, lo que hace aumentar una cosa debe serle afín; por tanto, siendo los actos humanos específicamente diferentes, los placeres que les son respectivamente propios habrán de ser también específicamente diferentes.

Lo que lo prueba más claramente aún es el hecho de que son obstáculo a ciertos actos los placeres que provienen de otros. Así, los aficionados a tocar la flauta son incapaces de prestar atención a cualquier razonamiento si aciertan a escuchar algún flautista, pues reciben mayor placer de esta música que de la actividad que de momento les solicita, de tal modo que el placer de la flauta destruye el ejercicio de la disputa intelectual. Pues lo mismo análogamente pasa en los demás casos en que uno quiere aplicarse a la vez a dos actividades diferentes. La actividad más agradable desplaza a la otra; y si la diferencia de placer es grande, más aún, al punto que no podrá ya actuarse con respecto a la segunda. Así, cuando tomamos un vehemente placer en una cosa, difícilmente podemos aplicarnos a ninguna otra; en cambio, podemos hacer cosas distintas cuando en las que estamos haciendo nos complacemos débilmente. Es lo que hacen en el teatro los que están comiendo golosinas, que lo hacen principalmente cuando los actores desempeñan mal su papel. Por consiguiente, puesto que el placer propio de cada actividad agudiza esta actividad, haciéndola más durable y mejor, en tanto que los placeres que le son extraños la echan a

ἀλλότριαι λυμαίνονται, δῆλον ὡς πολὺ διεστᾶσιν· σχεδὸν γὰρ αἱ ἀλλότριαι ἡδοναὶ ποιοῦσιν ὅπερ αἱ οἰκεῖαι λῦπαι· φθείρουσι γὰρ τὰς ἐνεργείας αἱ οἰκεῖαι λῦπαι, οἷον εἴ τῳ τὸ γράφειν ἀηδὲς καὶ ἐπίλυπον ἢ τὸ λογίζεσθαι· ὃ μὲν γὰρ οὐ γράφει, ὃ δ' οὐ λογίζεται, λυπηρᾶς οὔσης τῆς ἐνεργείας. συμβαίνει δὴ περὶ τὰς ἐνεργείας τοὐναντίον ἀπὸ τῶν οἰκείων ἡδονῶν τε καὶ λυπῶν· οἰκεῖαι δ' εἰσὶν αἱ ἐπὶ τῇ ἐνεργείᾳ καθ' αὑτὴν γινόμεναι. αἱ δ' ἀλλότριαι ἡδοναὶ εἴρηται ὅτι παραπλήσιόν τι τῇ λύπῃ ποιοῦσιν· φθείρουσι γάρ, πλὴν οὐχ ὁμοίως.

6 Διαφερουσῶν δὲ τῶν ἐνεργειῶν ἐπιεικείᾳ καὶ φαυλότητι, καὶ τῶν μὲν αἱρετῶν οὐσῶν τῶν δὲ φευκτῶν τῶν δ' οὐδετέρων, ὁμοίως ἔχουσι καὶ αἱ ἡδοναί· καθ' ἑκάστην γὰρ ἐνέργειαν οἰκεία ἡδονή ἐστιν. ἡ μὲν οὖν τῇ σπουδαίᾳ οἰκεία ἐπιεικής, ἡ δὲ τῇ φαύλῃ μοχθηρά· καὶ γὰρ αἱ ἐπιθυμίαι τῶν μὲν καλῶν ἐπαινεταί, τῶν δ' αἰσχρῶν ψεκταί· οἰκειότεραι δὲ ταῖς ἐνεργείαις αἱ ἐν αὐταῖς ἡδοναὶ τῶν ὀρέξεων· αἱ μὲν γὰρ διωρισμέναι εἰσὶ καὶ τοῖς χρόνοις καὶ τῇ φύσει, αἱ δὲ σύνεγγυς ταῖς ἐνεργείαις, καὶ ἀδιόριστοι οὕτως ὥστ' ἔχειν ἀμφισβήτησιν εἰ ταὐτόν ἐστιν
7 ἡ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ. οὐ μὴν ἔοικέ γε ἡ ἡδονὴ διάνοια εἶναι οὐδ' αἴσθησις (ἄτοπον γάρ), ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεταί τισι ταὐτόν. ὥσπερ οὖν αἱ ἐνέργειαι ἕτεραι, καὶ αἱ ἡδοναί.

perder, es evidente que hay una gran distancia entre unos y otros placeres. Los placeres extraños a una actividad producen sobre ella el mismo efecto, más o menos, que las molestias que le son anexas. Porque las molestias anexas a una actividad la destruyen; por ejemplo, si para uno es desagradable y aun penoso el escribir, y para otro el calcular, el primero no escribirá y el segundo no calculará, pues les resulta penosa tal actividad. Así, los actos son afectados de manera contraria por los placeres y penas que les son propios; y entiendo por propios los placeres y penas que sobrevienen a la actividad por razón de su propia naturaleza. En cuanto a los placeres extraños, como hemos dicho, tienen un efecto semejante a la pena, pues destruyen una actividad, aunque no de la misma manera.

Además, siendo diferentes los actos por su honestidad y malicia, y debiendo preferirse unos, evitarse otros, y sernos indiferentes otros aún, lo mismo acontece con los placeres, ya que todo acto lleva aparejado un placer que le es propio. El que corresponde a un acto virtuoso, es un placer honesto; el propio de un acto malo, perverso, del mismo modo que los deseos de cosas nobles son laudables, y los de cosas vergonzosas reprochables. Pero los placeres inherentes a los diversos actos son aún más propios de éstos que los deseos de tales actos, porque los deseos se distinguen de los actos tanto por el tiempo como por su naturaleza, mientras que los placeres están tan estrechamente ligados a los actos y les son tan inseparables, que puede discutirse si no son lo mismo el acto y el placer. No es creíble, sin embargo, que el placer sea ni pensamiento ni sensación —absurdo sería creerlo—, sino que a causa de no poder separarse de uno y otra paréceles a algunos que es lo mismo. Así pues, siendo distintos los actos, también lo serán los placeres.

διαφέρει δὲ ἡ ὄψις ἁφῆς καθαρειότητι, καὶ ἀκοὴ 1176a
καὶ ὄσφρησις γεύσεως· ὁμοίως δὴ διαφέρουσι
καὶ αἱ ἡδοναί, καὶ τούτων αἱ περὶ τὴν διάνοιαν,
8 καὶ ἑκάτεραι ἀλλήλων. δοκεῖ δ' εἶναι ἑκάστῳ
ζῴῳ καὶ ἡδονὴ οἰκεία, ὥσπερ καὶ ἔργον· ἡ γὰρ
κατὰ τὴν ἐνέργειαν. καὶ ἐφ' ἑκάστῳ δὲ θεωροῦντι
τοῦτ' ἂν φανείη· ἑτέρα γὰρ ἵππου ἡδονὴ καὶ
κυνὸς καὶ ἀνθρώπου, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν
ὄνον σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν· ἥδιον
γὰρ χρυσοῦ τροφὴ ὄνοις. αἱ μὲν οὖν τῶν ἑτέρων
τῷ εἴδει διαφέρουσιν εἴδει, τὰς δὲ τῶν αὐτῶν
9 ἀδιαφόρους εὔλογον εἶναι· διαλλάττουσι δ' οὐ
μικρὸν ἐπί γε τῶν ἀνθρώπων· τὰ γὰρ αὐτὰ τοὺς
μὲν τέρπει τοὺς δὲ λυπεῖ, καὶ τοῖς μὲν λυπηρὰ
καὶ μισητά ἐστι τοῖς δὲ ἡδέα καὶ φιλητά. καὶ
ἐπὶ γλυκέων δὲ τοῦτο συμβαίνει· οὐ γὰρ τὰ
αὐτὰ[1] δοκεῖ τῷ πυρέττοντι καὶ τῷ ὑγιαίνοντι,
οὐδὲ θερμὸν εἶναι τῷ ἀσθενεῖ καὶ τῷ εὐεκτικῷ.
ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ ἐφ' ἑτέρων συμβαίνει.
10 δοκεῖ δ' ἐν ἅπασι τοῖς τοιούτοις εἶναι τὸ φαινό-
μενον τῷ σπουδαίῳ. εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται,
καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ
καὶ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ
τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει.
τὰ δὲ τούτῳ δυσχερῆ εἴ τῳ φαίνεται ἡδέα, οὐδὲν
θαυμαστόν· πολλαὶ γὰρ φθοραὶ καὶ λῦμαι ἀνθρώ-
πων γίνονται· ἡδέα δ' οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ τούτοις

Asimismo, la vista supera al tacto en pureza, y el oído y olfato al gusto. Pues del mismo modo son superiores los placeres correspondientes; y sobre éstos aún, los placeres de la inteligencia, y en ambos órdenes, además, unos placeres son superiores a otros.

Para cada viviente, además, existe un placer que le es propio, como también un acto propio; y aquel placer es el que viene de ejecutar este acto. A quien considere cada viviente en particular, aparecerá esto con evidencia. Así, el placer del caballo es distinto del placer del perro y del que es propio del hombre. Como dice Heráclito: "El asno prefiere la paja al oro", [7] porque para los asnos es más agradable su alimento que el oro. Así pues, los placeres de seres de especie diferente difieren también específicamente.

Parecería lógico inferir que no son diferentes los placeres en individuos de la misma especie. Con todo, en la especie humana por lo menos hay no poca diversidad de placeres. Las mismas cosas a unos halagan, a otros contristan, y lo que para unos es aflictivo y odioso, para otros puede ser placentero y amable. Lo mismo acontece con las cosas dulces al paladar, que no parecen del mismo sabor, siendo las mismas, para el que tiene fiebre y para el que está sano; ni lo caliente parece igual para el débil que para el bien dispuesto, y lo mismo acontece en otras sensaciones.

En todos estos casos lo real es lo que aparece tal al sujeto que está bien dispuesto. Y si esta aserción es justa, como parece serlo, y si la medida de todas las cosas es la virtud y el hombre bueno en cuanto tal, los placeres reales serán los que parezcan tales a un hombre de esta especie, y agradables las cosas en que él se complace. Y nada de extraño tiene que para este hombre sean molestas cosas que a algún otro parecen agradables, porque muchas son las corrupciones y estragos de los hombres; de modo que aquellas cosas, lejos de ser realmente agradables, no lo son sino

11 καὶ οὕτω διακειμένοις. τὰς μὲν οὖν ὁμολογου-
μένως αἰσχρὰς δῆλον ὡς οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι,
πλὴν τοῖς διεφθαρμένοις· τῶν δ' ἐπιεικῶν εἶναι
δοκουσῶν ποίαν ἢ τίνα φατέον τοῦ ἀνθρώπου
εἶναι; ἢ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν δῆλον; ταύταις γὰρ
ἕπονται αἱ ἡδοναί. εἴτ' οὖν μία ἐστὶν εἴτε πλείους
αἱ τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός, αἱ ταύτας
τελειοῦσαι ἡδοναὶ κυρίως λέγοιντ' ἂν ἀνθρώπου
ἡδοναὶ εἶναι, αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ πολλοστῶς,
ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι.
vi Εἰρημένων δὲ τῶν περὶ τὰς ἀρετάς τε καὶ
φιλίας καὶ ἡδονάς, λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπῳ
διελθεῖν, ἐπειδὴ τέλος αὐτὴν τίθεμεν τῶν ἀν-
θρωπίνων. ἀναλαβοῦσι δὲ τὰ προειρημένα συν-
2 τομώτερος ἂν εἴη ὁ λόγος. εἴπομεν δὴ ὅτι οὐκ
ἔστιν ἕξις· καὶ γὰρ τῷ καθεύδοντι διὰ βίου
ὑπάρχοι ἄν, φυτοῦ ζῶντι βίον, καὶ τῷ δυστυ-
χοῦντι τὰ μέγιστα. εἰ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, 1176 b
ἀλλὰ μᾶλλον εἰς ἐνέργειάν τινα θετέον, καθάπερ
ἐν τοῖς πρότερον εἴρηται, τῶν δ' ἐνεργειῶν αἱ
μὲν εἰσὶν ἀναγκαῖαι καὶ δι' ἕτερα αἱρεταί, αἱ δὲ
καθ' αὑτάς, δῆλον ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν τῶν καθ'
αὑτὰς αἱρετῶν τινὰ θετέον καὶ οὐ τῶν δι' ἄλλο·
οὐδενὸς γὰρ ἐνδεὴς ἡ εὐδαιμονία ἀλλ' αὐτάρκης.
καθ' αὑτὰς δ' εἰσὶν αἱρεταὶ ἀφ' ὧν μηδὲν ἐπι-
3 ζητεῖται παρὰ τὴν ἐνέργειαν. τοιαῦται δ' εἶναι

para tales hombres por estar de esta manera dispuestos. Es claro, en consecuencia, que los placeres reconocidamente vergonzosos no debemos declararlos placeres, a no ser para los corrompidos.

Pero de los placeres que se consideran honestos ¿qué clase de placeres o qué placer en particular debemos decir que es propio del hombre? ¿No es evidente que será el placer que resulte de los actos propios del hombre, toda vez que los placeres siguen a los actos? Sea que haya un acto solo o varios actos propios del varón perfecto y dichoso, los placeres que los perfeccionen serán, hablando con propiedad, los placeres del hombre; y los demás placeres vendrán secundariamente y en grado muy menor, como los actos a que corresponden.

VI

Ahora, pues, que hemos hablado de las virtudes, las amistades y los placeres, sólo resta que tratemos sumariamente de la felicidad, puesto que la constituímos en fin de los actos humanos. Y si recapitulamos lo que hemos dicho con antelación, más conciso será nuestro discurso en este punto.

Hemos dicho, pues, que la felicidad no es una disposición habitual, porque entonces podría tenerla un hombre que se pasase la vida dormido, viviendo una vida de planta, y también el que estuviese puesto en las mayores desventuras. Si, por ende, esa tesis no puede satisfacernos, sino que más bien hay que adscribir la felicidad a cierta actividad, según dijimos en los libros anteriores; si, por otra parte, unos actos son necesarios y deseables en razón de otras cosas, y otros en cambio deseables por sí mismos, es manifiesto que la felicidad debemos colocarla entre los actos deseables por sí mismos y no por otra cosa, puesto que la felicidad no necesita de otra cosa alguna, sino que se basta a sí misma.

Ahora bien, los actos apetecibles en sí mismos son aquéllos en los cuales nada hay que buscar fuera del acto mismo. Tales son,

δοκοῦσιν αἱ κατ' αρετὴν πράξεις· τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν τῶν δι' αὐτὰ αἱρετῶν. καὶ τῶν παιδιῶν δὲ αἱ ἡδεῖαι· οὐ γὰρ δι' ἕτερα αὐτὰς αἱροῦνται· βλάπτονται γὰρ ἀπ' αὐτῶν μᾶλλον ἢ ὠφελοῦνται, ἀμελοῦντες τῶν σωμάτων καὶ τῆς κτήσεως. καταφεύγουσι δ' ἐπὶ τὰς τοιαύτας διαγωγὰς τῶν εὐδαιμονιζομένων οἱ πολλοί, διὸ παρὰ τοῖς τυράννοις εὐδοκιμοῦσιν οἱ ἐν ταῖς τοιαύταις διαγωγαῖς εὐτράπελοι· ὧν γὰρ ἐφίενται, ἐν τούτοις παρέχουσι σφᾶς αὐτοὺς ἡδεῖς, δέονται δὲ τοιούτων. δοκεῖ μὲν οὖν εὐδαιμονικὰ ταῦτα εἶναι διὰ τὸ τοὺς ἐν δυναστείαις ἐν τούτοις
4 ἀποσχολάζειν. οὐδὲν δὲ ἴσως σημεῖον οἱ τοιοῦτοί εἰσιν· οὐ γὰρ ἐν τῷ δυναστεύειν ἡ ἀρετὴ οὐδ' ὁ νοῦς, ἀφ' ὧν αἱ σπουδαῖαι ἐνέργειαι· οὐδ' εἰ ἄγευστοι οὗτοι ὄντες ἡδονῆς εἰλικρινοῦς καὶ ἐλευθερίου ἐπὶ τὰς σωματικὰς καταφεύγουσιν, διὰ τοῦτο ταύτας οἰητέον αἱρετωτέρας εἶναι. καὶ γὰρ οἱ παῖδες τὰ παρ' αὐτοῖς τιμώμενα κράτιστα οἴονται εἶναι· εὔλογον δή, ὥσπερ παισὶ καὶ ἀνδράσιν ἕτερα φαίνεται τίμια, οὕτω καὶ
5 φαύλοις καὶ ἐπιεικέσιν. καθάπερ οὖν πολλάκις εἴρηται, καὶ τίμια καὶ ἡδέα ἐστὶ τὰ τῷ σπουδαίῳ τοιαῦτα ὄντα· ἑκάστῳ δὲ ἡ κατὰ τὴν οἰκείαν ἕξιν αἱρετωτάτη ἐνέργεια, καὶ τῷ σπουδαίῳ δὴ
6 ἡ κατὰ τὴν ἀρετήν. οὐκ ἐν παιδιᾷ ἄρα ἡ εὐ-

a lo que se piensa, las acciones virtuosas, porque hacer cosas bellas y buenas pertenece a lo que es en sí mismo deseable.

Asimismo parecen serlo las diversiones, porque no las buscamos como medio para otros fines, pues incluso recibimos de ellas más daño que provecho cuando por su causa somos negligentes con nuestro cuerpo o nuestra hacienda. Más aún: la mayoría de los que pasan por ser dichosos busca refugio en semejantes pasatiempos, por lo cual tienen valimiento con los tiranos los que dan prueba de ingenio en estas recreaciones, porque saben hacerse agradables en las cosas que sus amos desean, y éstos por su parte tienen necesidad de tales entretenimientos. Y así se cree que estas diversiones atañen a la felicidad, a causa de que los que están en el poder emplean en ellas sus ocios.

Mas quizá no sea prueba bastante la conducta de tales gentes, porque no es en el ejercicio del poder donde residen la virtud ni la inteligencia, de las cuales proceden los actos esforzados. No porque estos hombres —incapaces como son de gustar un placer puro y digno de un hombre libre— busquen refugio en los placeres del cuerpo, no por ello ha de pensarse que estos placeres sean preferibles a otros. También los niños se imaginan que lo más estimado entre ellos es lo más valioso de cuanto hay. Es lógico, pues, que así como para los niños y para los varones aparecen como distintos los valores de estimación, otro tanto pase con los hombres ruines y con los virtuosos. Mas, como a menudo hemos dicho, lo valioso y lo agradable es lo que es tal para el hombre virtuoso; y como para cada individuo el acto más apetecible es el que se conforma con la propia disposición del sujeto, para el hombre virtuoso, en consecuencia, el acto más apetecible será el acto conforme a la virtud.

La felicidad, por tanto, no puede estar en las diversiones. Absurdo sería por cierto hacer de la diversión nuestro fin, y

δαιμονία. καὶ γὰρ ἄτοπον τὸ τέλος εἶναι παιδιάν, καὶ πραγματεύεσθαι καὶ κακοπαθεῖν τὸν βίον ἅπαντα τοῦ παίζειν χάριν. ἅπαντα γὰρ ὡς εἰπεῖν ἑτέρου ἕνεκα αἱρούμεθα πλὴν τῆς εὐδαιμονίας· τέλος γὰρ αὕτη· σπουδάζειν δὲ καὶ πονεῖν παιδιᾶς χάριν ἠλίθιον φαίνεται καὶ λίαν παιδικόν· παίζειν δ' ὅπως σπουδάζῃ, κατ' Ἀνάχαρσιν, ὀρθῶς ἔχειν δοκεῖ· ἀναπαύσει γὰρ ἔοικεν ἡ παιδιά· ἀδυνατοῦντες δὲ συνεχῶς πονεῖν ἀνα-
παύσεως δέονται· οὐ δὴ τέλος ἡ ἀνάπαυσις· 1177 a
γίνεται γὰρ ἕνεκα τῆς ἐνεργείας. δοκεῖ δ' εὐδαίμων βίος ὁ κατ' ἀρετὴν εἶναι· οὗτος δὲ μετὰ
7 σπουδῆς, ἀλλ' οὐκ ἐν παιδιᾷ. βελτίω τε λέγομεν τὰ σπουδαῖα τῶν γελοίων καὶ τῶν μετὰ παιδιᾶς, καὶ τοῦ βελτίονος ἀεὶ καὶ μορίου καὶ ἀνθρώπου σπουδαιοτέραν τὴν ἐνέργειαν· ἡ δὴ τοῦ βελτίονος
8 κρείττων, καὶ εὐδαιμονικωτέρα ἤδη. ἀπολαύσειέ τ' ἂν τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ὁ τυχὼν καὶ ἀνδράποδον οὐχ ἧττον τοῦ ἀρίστου· εὐδαιμονίας δ' οὐδεὶς ἀνδραπόδῳ μεταδίδωσιν, εἰ μὴ καὶ βίου. οὐκ ἄρ' ἐν ταῖς τοιαύταις διαγωγαῖς ἡ εὐδαιμονία, ἀλλ' ἐν ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείαις, καθάπερ καὶ πρότερον εἴρηται.

vii Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν

afanarse y sufrir la vida entera por divertirse. Para decirlo de una vez, todas las cosas las escogemos en vista de otra, salvo la felicidad, que es un fin. Tomarse en serio trabajos y penas para divertirse, es evidentemente cosa insensata y en extremo pueril, cuando en verdad lo justo parece ser el lema de Anacarsis: [8] Diviértete para que puedas luego ocuparte de cosas serias. La diversión, en efecto, es una especie de reposo, porque, incapaces como somos de trabajar continuamente, tenemos necesidad de descanso. Por ende, el descanso no es un fin, porque se toma en gracia al acto posterior.

Por otra parte, la vida feliz es, a lo que se cree, la que es conforme a la virtud, y tal vida es en serio y no en broma. Y declaramos que las cosas serias son más excelentes que los chistes y diversiones; y que en todas circunstancias es más serio el acto de la parte superior del hombre o del hombre superior; pero el acto de lo que es mejor es por sí mismo superior y contribuye más a la felicidad.

A más de esto, cualquier hombre puede gozar de los placeres del cuerpo, no menos el esclavo que el hombre superior; y sin embargo, nadie haría participar a un esclavo en la felicidad sino en la medida en que lo hiciese participar de la vida humana. No está, pues, en tales pasatiempos la felicidad, sino en los actos conformes con la virtud, como antes queda dicho.

VII

Si la felicidad es, pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. Ya sea ésta la inteligencia, ya alguna otra facultad a la que por naturaleza se adjudica el mando y la guía y el cobrar noticia de las cosas bellas

ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ
εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια
κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐ-
2 δαιμονία· ὅτι δ᾽ ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται. ὁμο-
λογούμενον δὲ τοῦτ᾽ ἂν δόξειεν εἶναι καὶ τοῖς
πρότερον καὶ τῷ ἀληθεῖ. κρατίστη τε γὰρ αὕτη
ἐστὶν ἡ ἐνέργεια (καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν,
καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς)· ἔτι δὲ συν-
εχεστάτη, θεωρεῖν [τε] γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς
3 μᾶλλον ἢ πράττειν ὁτιοῦν. οἰόμεθά τε δεῖν
ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δὲ
τῶν κατ᾽ ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν
ὁμολογουμένως ἐστίν· δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία
θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαρειότητι καὶ τῷ
βεβαίῳ, εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων
4 ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι. ἥ τε λεγομένη αὐτάρκεια
περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ᾽ ἂν εἴη· τῶν μὲν
γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων καὶ σοφὸς καὶ δίκαιος
καὶ οἱ λοιποὶ δέονται, τοῖς δὲ τοιούτοις ἱκανῶς
κεχορηγημένων ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς
δικαιοπραγήσει καὶ μεθ᾽ ὧν, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ
σώφρων καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος,
ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ᾽ αὑτὸν ὢν δύναται θεωρεῖν,
καὶ ὅσῳ ἂν σοφώτερος ᾖ μᾶλλον· βέλτιον δ᾽ ἴσως
5 συνεργοὺς ἔχων, ἀλλ᾽ ὅμως αὐταρκέστατος. δόξαι 1177b
τ᾽ ἂν αὐτὴ μόνη δι᾽ αὑτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γὰρ
ἀπ᾽ αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν
πρακτικῶν ἢ πλεῖον ἢ ἔλαττον περιποιούμεθα

y divinas; y ya sea eso mismo algo divino o lo que hay de más divino en nosotros, en todo caso la actividad de esta parte ajustada a la virtud que le es propia, será la felicidad perfecta. Y ya hemos dicho antes que esta actividad es contemplativa.

Esta proposición puede aceptarse como concordante con lo dicho en los libros anteriores y con la verdad. La actividad contemplativa es, en efecto, la más alta de todas, puesto que la inteligencia es lo más alto de cuanto hay en nosotros; y de las cosas cognoscibles las más excelentes son también las que constituyen la esfera de la inteligencia. Y es, además, esta actividad la más continua, porque contemplar podemos hacerlo con mayor continuidad que otra cosa cualquiera.

Por otra parte, pensando como pensamos que el placer debe ir mezclado con la felicidad, vemos que, según se reconoce comúnmente, el más deleitoso de los actos conformes con la virtud es el ejercicio de la sabiduría. El solo afán de saber, la filosofía, encierra, según se admite, deleites maravillosos por su pureza y por su firmeza; y siendo así, es razonable admitir que el goce del saber adquirido sea mayor aún que el de su mera indagación.

A más de esto, la autosuficiencia o independencia de que hemos hablado puede decirse que se encuentra sobre todo en la vida contemplativa. Sin duda que tanto el filósofo como el justo, no menos que los demás hombres, han menester de las cosas necesarias para la vida; pero supuesto que estén ya suficientemente provistos de ellas, el justo necesita además de otros hombres para ejercitar en ellos y con ellos la justicia, y lo mismo el temperante y el valiente y cada uno de los representantes de las demás virtudes morales, mientras que el filósofo, aun a solas consigo mismo, es capaz de contemplar, y tanto más cuanto más sabio sea. Sería mejor para él, sin duda, tener colaboradores; pero en cualquier evento es el más independiente de los hombres.

Asimismo, puede sostenerse que la vida contemplativa es la única que se ama por sí misma, porque de ella no resulta nada fuera de la contemplación, al paso que en la acción práctica nos afanamos más o menos por algún resultado extraño a la acción.

6 παρὰ τὴν πρᾶξιν. δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ
σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν,
καὶ πολεμοῦμεν ἵν᾽ εἰρήνην ἄγωμεν. τῶν μὲν
οὖν πρακτικῶν ἀρετῶν ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἢ ἐν
τοῖς πολεμικοῖς ἡ ἐνέργεια· αἱ δὲ περὶ ταῦτα
πράξεις δοκοῦσιν ἄσχολοι εἶναι, αἱ μὲν πολεμικαὶ
καὶ παντελῶς (οὐδεὶς γὰρ αἱρεῖται τὸ πολεμεῖν
τοῦ πολεμεῖν ἕνεκα, οὐδὲ παρασκευάζει πόλεμον·
δόξαι γὰρ ἂν παντελῶς μιαιφόνος τις εἶναι, εἰ
τοὺς φίλους πολεμίους ποιοῖτο, ἵνα μάχαι καὶ
φόνοι γίγνοιντο)· ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ
ἄσχολος, καὶ παρ᾽ αὐτὸ τὸ πολιτεύεσθαι περι-
ποιουμένη δυναστείας καὶ τιμὰς ἢ τήν γε εὐ-
δαιμονίαν αὐτῷ καὶ τοῖς πολίταις, †ἑτέραν οὖσαν
τῆς πολιτικῆς, ἣν καὶ ζητοῦμεν δῆλον ὡς ἑτέραν
7 οὖσαν.† εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων
αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει
προέχουσιν, αὗται δ᾽ ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς
ἐφίενται καὶ οὐ δι᾽ αὐτὰς αἱρεταί εἰσιν, ἡ δὲ τοῦ
νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεω-
ρητικὴ οὖσα καὶ παρ᾽ αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι
τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν (αὕτη δὲ συναύξει
τὴν ἐνέργειαν), καὶ τὸ αὔταρκες δὴ καὶ σχολα-
στικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπῳ καὶ ὅσα ἄλλα
τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, τὰ κατὰ ταύτην τὴν
ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα· ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία
αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου
τέλειον· οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαι-
8 μονίας. ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ
κατ᾽ ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω
βιώσεται, ἀλλ᾽ ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει·

La felicidad, además, parece consistir en el reposo, pues trabajamos para reposar y guerreamos para vivir en paz. Ahora bien, los actos de las virtudes prácticas tienen lugar en la política o en la guerra; pero las acciones en estos campos parecen ser sin descanso. Las de la guerra son así enteramente, ya que nadie escoge guerrear ni prepara la guerra sólo por guerrear, pues pasaría en opinión de homicida consumado quien convirtiese en enemigos a sus amigos sólo porque hubiese combates y matanzas. Mas también la vida del político es sin descanso, y se procura en ella algo además de la mera actividad política, a saber, puestos de mando y honores, y además la felicidad para sí y sus conciudadanos; una felicidad distinta de la actividad política, y que evidentemente la buscamos todos como algo diferente.

Si, pues, no obstante que entre las acciones virtuosas las acciones políticas y bélicas aventajan a las otras en brillantez y magnitud, carecen de hecho de todo solaz y tienden a otro fin ulterior, y no son buscadas por sí mismas; si por otra parte la actividad de la inteligencia parece superar a las demás en importancia (porque radica en la contemplación y no tiende a otro fin fuera de sí misma, y contiene además como propio un placer que aumenta la actividad); si, por ende, la independencia, el reposo y la ausencia de fatiga (en cuanto todo esto es posible al hombre) y todas las demás cosas que acostumbran atribuirse al hombre dichoso se encuentran con evidencia en esta actividad, resulta en conclusión que es ella la que puede constituir la felicidad perfecta del hombre, con tal que abarque la completa extensión de la vida, porque de todo lo que atañe a la felicidad nada puede ser incompleto.

Una vida semejante, sin embargo, podría estar quizá por encima de la condición humana, porque en ella no viviría el hombre en cuanto hombre, sino en cuanto que hay en él algo divino.

ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσοῦτον καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ
9 τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον· ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος· οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

viii Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί· δίκαια γὰρ καὶ ἀνδρεῖα καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατὰ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἀλλήλους πράττομεν ἐν συναλλάγμασι καὶ χρείαις καὶ πράξεσι παντοίαις ἔν τε τοῖς πάθεσι διατηροῦντες τὸ πρέπον ἑκάστῳ, ταῦτα δ' εἶναι
2 φαίνεται πάντα ἀνθρωπικά. ἔνια δὲ καὶ συμβαίνειν ἀπὸ τοῦ σώματος δοκεῖ, καὶ πολλὰ συνῳκειῶσθαι τοῖς πάθεσιν ἡ τοῦ ἤθους ἀρετή.
3 συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους

Y todo lo que este elemento aventaja al compuesto humano, todo ello su acto aventaja al acto de cualquier otra virtud. Si, pues, la inteligencia es algo divino con relación al hombre, la vida según la inteligencia será también una vida divina con relación a la vida humana. Mas no por ello hay que dar oídos a quienes nos aconsejan, con pretexto de que somos hombres y mortales, que pensemos en las cosas humanas y mortales,[9] sino que en cuanto nos sea posible hemos de inmortalizarnos y hacer todo lo que en nosotros esté para vivir según lo mejor que hay en nosotros, y que por pequeño que sea el espacio que ocupe, sobrepasa con mucho a todo el resto en poder y dignidad.

Más aún, podría sostenerse que este principio o elemento es el verdadero ser de cada uno de nosotros, puesto que es la parte dominante y superior; de modo, pues, que sería absurdo que el hombre no escogiese la vida de sí mismo, sino la de otro ser.

Todo lo que hemos dicho anteriormente cobra ahora toda su coherencia, o sea que lo que es naturalmente lo propio de cada ser, es para él lo mejor y lo más deleitoso. Y lo mejor y más deleitoso para el hombre es, por tanto, la vida según la inteligencia, porque esto es principalmente el hombre; y esta vida será de consiguiente la vida más feliz.

VIII

Feliz en grado secundario es la vida en consonancia con otra virtud, porque los actos de estas otras son puramente humanos. Los actos de justicia y valentía y los demás que corresponden a las distintas virtudes, los practicamos en las relaciones sociales a propósito de las transacciones y servicios mutuos y acciones de todo género, y lo mismo en las pasiones, observando en todo esto lo debido en cada circunstancia, cosas todas que constituyen obviamente la vida humana. En algunos casos inclusive la virtud moral parece resultar de la constitución del cuerpo, así como en otros

ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς
φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετάς,
τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν.
συνηρτημέναι δ' αὗται καὶ τοῖς πάθεσι περὶ τὸ
σύνθετον ἂν εἶεν· αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ
ἀνθρωπικαί· καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατ' αὐτὰς καὶ ἡ
εὐδαιμονία. ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη· τοσοῦτον
γὰρ περὶ αὐτῆς εἰρήσθω· διακριβῶσαι γὰρ μεῖζον
4 τοῦ προκειμένου ἐστίν. δόξειε δ' ἂν καὶ τῆς
ἐκτὸς χορηγίας ἐπὶ μικρὸν ἢ ἐπ' ἔλαττον δεῖσθαι
τῆς ἠθικῆς· τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαίων ἀμφοῖν
χρεία καὶ ἐξ ἴσου ἔστω (εἰ καὶ μᾶλλον διαπονεῖ
περὶ τὸ σῶμα ὁ πολιτικός, καὶ ὅσα τοιαῦτα)· μικρὸν
γὰρ ἄν τι διαφέροι· πρὸς δὲ τὰς ἐνεργείας πολὺ
διοίσει. τῷ μὲν γὰρ ἐλευθερίῳ δεήσει χρημάτων
πρὸς τὸ πράττειν τὰ ἐλευθέρια, καὶ τῷ δικαίῳ
δὴ εἰς τὰς ἀνταποδόσεις (αἱ γὰρ βουλήσεις ἄδηλοι,
προσποιοῦνται δὲ καὶ οἱ μὴ δίκαιοι βούλεσθαι
δικαιοπραγεῖν), τῷ ἀνδρείῳ δὲ δυνάμεως, εἴπερ
ἐπιτελεῖ τι τῶν κατὰ τὴν ἀρετήν, καὶ τῷ σώφρονι
ἐξουσίας· πῶς γὰρ δῆλος ἔσται ἢ οὗτος ἢ τῶν
5 ἄλλων τις; ἀμφισβητεῖταί τε πότερον κυριώτε-
ρον τῆς ἀρετῆς ἡ προαίρεσις ἢ αἱ πράξεις, ὡς
ἐν ἀμφοῖν οὔσης. τὸ δὴ τέλειον δῆλον ὡς ἐν 1178 b
ἀμφοῖν ἂν εἴη· πρὸς δὲ τὰς πράξεις πολλῶν
δεῖται, καὶ ὅσῳ ἂν μείζους ὦσι καὶ καλλίους,
6 πλειόνων. τῷ δὲ θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιού-

muchos mantiene estrecha afinidad con las pasiones. La prudencia, además, va unida a la virtud moral y ésta a la prudencia, puesto que los principios de la prudencia están en consonancia con las virtudes morales, y la rectitud en lo moral depende a su vez de la prudencia. Ligadas, pues, como están las virtudes morales con las pasiones, deberán estar en relación con el compuesto humano; y las virtudes del compuesto, por ende, son simplemente humanas. De consiguiente, también lo serán la vida que es conforme a ellas y la respectiva felicidad. Mas la felicidad de la inteligencia es cosa aparte. Y baste con lo dicho en lo tocante a ella; apurar más este punto sería excedernos de nuestro actual propósito.

La felicidad de la vida intelectual, a lo que parece, en poco ha menester de recursos exteriores, o en todo caso en grado menor que la felicidad propia de la vida moral. Puede admitirse que ambas necesitan por igual de las cosas necesarias a la vida biológica (pues aunque el político se afana más por el cuidado de su cuerpo y por otras cosas de esta índole, hay en esto poca diferencia); pero en lo que concierne a los actos mismos, en mucho difieren una y otra vida. El hombre liberal, en efecto, tendrá necesidad de bienes económicos para ejercitar la liberalidad, y el justo lo mismo para corresponder a lo que de otros ha recibido, porque las intenciones son invisibles, y aun los hombres injustos fingen querer practicar la justicia. Por su parte el hombre valiente tendrá necesidad de vigor corporal si ha de consumar alguno de los actos conforme a la virtud que le distingue; y aun el temperante debe tener oportunidades de desenfreno, pues de otro modo ¿cómo podría mostrar lo que es él mismo o el sujeto de cualquier otra de las virtudes? Puede discutirse, sin duda, si en la virtud lo principal es la intención o los actos, dado que en ambas cosas consiste; y es claro también que si es completa ha de encontrarse en ambos extremos; pero ya en lo que se refiere a los actos, de muchas cosas ha menester la virtud moral, y tanto mayor ha de ser su número cuanto los actos sean más grandes y hermosos.

Mas el contemplador ninguna necesidad tiene de tales cosas para su acto, sino que aun podría decirse que son estorbo para la

των πρός γε τὴν ἐνέργειαν χρεία, ἀλλ' ὡς εἰπεῖν καὶ ἐμπόδιά ἐστι πρός γε τὴν θεωρίαν· ᾗ δ' ἄνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῇ, αἱρεῖται τὰ κατ' ἀρετὴν πράττειν· δεήσεται οὖν τῶν τοιού-
7 των πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι.—ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη. τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι· πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεὼν αὐτοῖς; πότερα τὰς δικαίας; ἢ γελοῖοι φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακαταθήκας ἀποδιδόντες καὶ ὅσα τοιαῦτα; ἀλλὰ τὰς ἀνδρείους, ὑπομένοντας τὰ φοβερὰ καὶ κινδυνεύοντας ὅτι καλόν; ἢ τὰς ἐλευθερίους; τίνι δὲ δώσουσιν; ἄτοπον δ' εἰ καὶ ἔσται αὐτοῖς νόμισμα ἤ τι τοιοῦτον. αἱ δὲ σώφρονες τί ἂν εἶεν; ἢ φορτικὸς ὁ ἔπαινος ὅτι οὐκ ἔχουσι φαύλας ἐπιθυμίας; διεξιοῦσι δὲ πάντα φαίνοιτ' ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν. ἀλλὰ μὴν ζῆν γε πάντες ὑπειλήφασιν αὐτούς, καὶ ἐνεργεῖν ἄρα· οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν ὥσπερ τὸν Ἐνδυμίωνα. τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ
8 συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη.—σημεῖον δὲ καὶ τὸ μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ ζῷα εὐδαιμονίας, τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐστερημένα τελείως. τοῖς μὲν

contemplación. Con todo, en la medida en que tal hombre vive en cuanto hombre y convive con los demás, ha de optar también por practicar los actos correspondientes a la virtud moral, y consecuentemente tendrá necesidad de aquellos bienes para vivir según su condición de hombre.

Que la felicidad perfecta consista en cierta actividad contemplativa, podrá verse también por lo que sigue. Los dioses son, según nuestra manera de representárnoslos, supremamente bienaventurados y dichosos. Pues bien ¿qué actos habrá que atribuirles? ¿Serán acaso actos de justicia? Mas ¿no serían ridículos si nos los representásemos haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas de este género? ¿O bien habrá que atribuirles los actos propios de los hombres valientes, es decir, fingirlos afrontando terrores y arrostrando peligros por motivo de honor? ¿O les reconoceremos actos de liberalidad? ¿A quién otorgarían sus dones? Absurdo sería decir que entre ellos hay moneda o algo semejante. Y en cuanto a las acciones de los hombres temperantes ¿cómo podrían darse entre ellos? ¿No sería elogio menguado el alabarles por esto, puesto que los dioses no tienen malos deseos? Y si hubiésemos de recorrer todas las virtudes, veríamos que todo cuanto atañe a la acción moral es mezquino e indigno de los dioses. Con todo ello, todos creen que ellos viven, y por tanto que obran, pues no se piensa que estén dormidos como Endimión. Pero entonces, si a un viviente se le quita el obrar, y más aún el hacer ¿qué otra cosa le queda fuera de la contemplación? Así pues, el acto de Dios, acto de incomparable bienaventuranza, no puede ser sino un acto contemplativo. Y de los actos humanos el más dichoso será el que más cerca pueda estar de aquel acto divino.

Otra prueba de lo dicho es aún el hecho de que los demás vivientes no participan de la felicidad porque están en absoluto privados del acto de la contemplación. Pues así como para los

γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώ-
ποις ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας
ὑπάρχει· τῶν δ' ἄλλων ζῴων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ,
ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινωνεῖ θεωρίας. ἐφ' ὅσον δὴ
διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς
μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν,
οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν·
αὐτὴ γὰρ καθ' αὑτὴν τιμία. ὥστ' εἴη ἂν ἡ
εὐδαιμονία θεωρία τις.
9 Δεήσει δὲ καὶ τῆς ἐκτὸς εὐημερίας ἀνθρώπῳ
ὄντι· οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν,
ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφὴν καὶ
τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν. οὐ μὴν οἰητέον
γε πολλῶν καὶ μεγάλων δεήσεσθαι τὸν εὐδαι-
μονήσοντα, εἰ μὴ ἐνδέχεται ἄνευ τῶν ἐκτὸς
ἀγαθῶν μακάριον εἶναι· οὐ γὰρ ἐν τῇ ὑπερβολῇ
10 τὸ αὔταρκες οὐδ' ἡ πρᾶξις, δυνατὸν δὲ καὶ μὴ
ἄρχοντα γῆς καὶ θαλάττης πράττειν τὰ καλά·
καὶ γὰρ ἀπὸ μετρίων δύναιτ' ἄν τις πράττειν τὰ
κατὰ τὴν ἀρετήν (τοῦτο δ' ἔστιν ἰδεῖν ἐναργῶς·
οἱ γὰρ ἰδιῶται τῶν δυναστῶν οὐκ ἧττον δοκοῦσι
τὰ ἐπιεικῆ πράττειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον)· ἱκανὸν
δὴ τοσαῦθ' ὑπάρχειν· ἔσται γὰρ ὁ βίος εὐδαίμων
11 τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἐνεργοῦντος. καὶ Σόλων
δὲ τοὺς εὐδαίμονας ἴσως ἀπεφαίνετο καλῶς,
εἰπὼν μετρίως τοῖς ἐκτὸς κεχορηγημένους, πε-
πραγότας δὲ τὰ κάλλισθ', ὡς ᾤετο, καὶ βε-
βιωκότας σωφρόνως· ἐνδέχεται γὰρ μέτρια κεκτη-
μένους πράττειν ἃ δεῖ. ἔοικε δὲ καὶ Ἀναξαγόρας
οὐ πλούσιον οὐδὲ δυναστὴν ὑπολαβεῖν τὸν εὐδαί-

dioses su vida entera es bienaventurada, y para los hombres lo es en la medida en que hay en ellos alguna semejanza de la actividad divina, de los demás vivientes, en cambio, ni uno solo es feliz, porque en manera alguna tienen parte en la contemplación. La felicidad, por tanto, es coextensiva a la contemplación; y los seres en quien en mayor grado se encuentra el ejercicio de la contemplación, son también los más felices, y esto no por accidente, sino como algo inherente a la contemplación, pues ésta es por sí misma digna de respeto. La felicidad, de consiguiente, es una forma de contemplación.

El hombre contemplativo, con todo, tendrá necesidad, a fuer de hombre, de cierto bienestar exterior, como quiera que la naturaleza humana no se basta a sí misma para contemplar, sino que es preciso además que el cuerpo esté sano y que se le dé alimento y otros cuidados. Mas no por ello ha de pensarse que, así como no es posible ser del todo dichoso sin los bienes exteriores, así también tenga necesidad de muchos y grandes bienes el que haya de ser feliz, porque ni la independencia ni la actividad humanas están en el exceso. Posible es al hombre llevar a término bellas empresas sin dominar la tierra y el mar; con recursos mediocres puede cualquiera obrar según la virtud. Puede esto apreciarse claramente del hecho de que los particulares, según se reconoce, ejecutan acciones virtuosas no menos que los potentados, antes más aún. Basta, pues, con tener los recursos módicos que hemos indicado; con ellos será feliz la vida del que obre conforme a la virtud. Solón [10] mostró sin duda justamente la condición del hombre feliz cuando dijo que, en su opinión, lo son los que, medianamente dotados de bienes exteriores, han ejecutado las más bellas acciones y vivido templadamente. Posible es, por tanto, que un hombre de mediana fortuna haga todo lo que conviene. Anaxágoras [11] asimismo no parece tampoco haber creído que el hombre feliz fuese el rico o el poderoso, al decir que no le sorprendería

μονα, εἰπὼν ὅτι οὐκ ἂν θαυμάσειεν εἴ τις ἄτοπος φανείη τοῖς πολλοῖς· οὗτοι γὰρ κρίνουσι τοῖς
12 ἐκτός, τούτων αἰσθανόμενοι μόνον. συμφωνεῖν δὴ τοῖς λόγοις ἐοίκασιν αἱ τῶν σοφῶν δόξαι. πίστιν μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα ἔχει τινά, τὸ δ' ἀληθὲς ἐν τοῖς πρακτοῖς ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρίνεται· ἐν τούτοις γὰρ τὸ κύριον. σκοπεῖν δὴ τὰ προειρημένα χρὴ ἐπὶ τὰ ἔργα καὶ τὸν βίον φέροντας, καὶ συνᾳδόντων μὲν τοῖς ἔργοις ἀποδεκτέον, διαφωνούντων δὲ λόγους ὑποληπτέον.—
13 ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν εἶναι. εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας. ὅτι δὲ πάντα ταῦτα τῷ σοφῷ μάλισθ' ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον. θεοφιλέστατος ἄρα. τὸν αὐτὸν δ' εἰκὸς καὶ εὐδαιμονέστατον· ὥστε κἂν οὕτως εἴη ὁ σοφὸς μάλιστ' εὐδαίμων.

ix ῍Αρ' οὖν εἰ περὶ τούτων καὶ τῶν ἀρετῶν, ἔτι δὲ καὶ φιλίας καὶ ἡδονῆς ἱκανῶς εἴρηται τοῖς τύποις, τέλος ἔχειν οἰητέον τὴν προαίρεσιν, ἢ καθάπερ λέγεται, οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς 1179 b
τέλος τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γνῶναι, ἀλλὰ

que el hombre feliz pasase por extravagante a los ojos del vulgo, porque éste juzga por las cosas exteriores, que son las únicas que percibe. Así pues, las opiniones de los sabios parecen concordar con nuestros razonamientos.

Todas estas teorías tienen ciertamente alguna credibilidad. En las cosas prácticas, sin embargo, la verdad se comprueba por los hechos y por la vida, que son en este dominio el criterio decisivo. Así pues, es preciso examinar las anteriores doctrinas refiriéndolas a los hechos y a la vida, aceptándolas si están en armonía con los hechos, y teniéndolas por meras palabras si se hallan en disonancia.

El hombre que desenvuelve su energía espiritual y que cultiva su inteligencia, es de creerse que sea a la vez el mejor dispuesto de los hombres y el más amado de los dioses. Si, como puede admitirse, los dioses toman algún cuidado de las cosas humanas, parece puesto en razón que reciban contento de lo que es en el hombre lo mejor y lo más próximo a ellos (es a saber la inteligencia), y también que recompensen a los hombres que aman y honran sobre todo este divino principio, pues que éstos cuidan lo que los dioses aman, y se conducen con rectitud y nobleza. Que todos estos atributos se encuentren sobre todo en el filósofo, no es difícil verlo. Por ende, él es el más amado de los dioses, y también naturalmente el más feliz; y de este modo, aun por este concepto, el filósofo será el más feliz de los hombres.

IX

Una vez, pues, que hemos disertado ampliamente sobre estos problemas, como también sobre las virtudes, y lo mismo sobre la amistad y el placer en sus aspectos más generales, ¿hemos de creer que nuestro propósito ha alcanzado su término? ¿O no más bien —como hemos dicho— en las cosas que tocan a la práctica el término final no es el contemplarlas y conocerlas todas y cada

2 μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά; οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς
ἱκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρα-
3 τέον, ἢ εἴ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα. εἰ μὲν
οὖν ἦσαν οἱ λόγοι αὐτάρκεις πρὸς τὸ ποιῆσαι
ἐπιεικεῖς, 'πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους'
δικαίως 'ἔφερον' κατὰ τὸν Θέογνιν, καὶ ἔδει
ἂν τούτους πορίσασθαι· νῦν δὲ φαίνονται προ-
τρέψασθαι μὲν καὶ παρορμῆσαι τῶν νέων τοὺς
ἐλευθερίους ἰσχύειν, ἦθός τ' εὐγενὲς καὶ ὡς
ἀληθῶς φιλόκαλον ποιῆσαι ἂν κατοκώχιμον ἐκ
τῆς ἀρετῆς, τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς
4 καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι· οὐ γὰρ πεφύκασιν
αἰδοῖ πειθαρχεῖν ἀλλὰ φόβῳ, οὐδ' ἀπέχεσθαι
τῶν φαύλων διὰ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ διὰ τὰς τιμω-
ρίας· πάθει γὰρ ζῶντες τὰς οἰκείας ἡδονὰς διώ-
κουσι καὶ δι' ὧν αὗται ἔσονται, φεύγουσι δὲ τὰς
ἀντικειμένας λύπας, τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς
5 ἡδέος οὐδ' ἔννοιαν ἔχουσιν, ἄγευστοι ὄντες. τοὺς
δὴ τοιούτους τίς ἂν λόγος μεταρρυθμίσαι; οὐ
γὰρ οἷόν τε ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ ἐκ παλαιοῦ τοῖς
ἤθεσι κατειλημμένα λόγῳ μεταστῆσαι. ἀγα-
πητὸν δ' ἴσως ἐστὶν εἰ πάντων ὑπαρχόντων δι'
ὧν ἐπιεικεῖς δοκοῦμεν γίνεσθαι, μεταλάβοιμεν
6 τῆς ἀρετῆς.—γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν
φύσει, οἱ δ' ἔθει, οἱ δὲ διδαχῇ. τὸ μὲν οὖν τῆς
φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν [ὑπάρχει],
ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς
εὐτυχέσιν ὑπάρχει· ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχὴ μή
ποτ' οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύει, ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι

una, sino el hacerlas? Pues si así es, no es suficiente el saber teórico de la virtud, sino que hay que esforzarse por tenerla y servirse de ella, o de algún otro modo hacernos hombres de bien.

Si los discursos fueran bastantes para hacernos virtuosos, muchos y grandes premios llevarían en justicia consigo (como dice Teognis) [12] y no sería preciso sino hacer de ellos acopio. Mas como van las cosas, no parecen las teorías tener otro poder que el de inclinar y excitar a los jóvenes dotados de un alma libre, contribuyendo a que la virtud tome entera posesión de un carácter bien nacido y verdaderamente amante de lo bello; pero son incapaces de inducir a la multitud a la belleza moral. Pues los hombres en su mayoría no han nacido para obedecer al honor, sino al temor, ni está en su condición apartarse del mal por ser deshonroso, sino por el castigo. Viviendo como viven por la pasión, persiguen los placeres acomodados a su naturaleza y los medios de procurárselos, huyendo de las molestias contrarias, pero sin tener noción de lo bello ni de lo verdaderamente deleitable, incapaces como son de gustarlo. ¿Qué discurso podría mudar el ritmo vital de tales gentes? Difícil es, si no imposible, dislocar por la palabra hábitos arraigados de antiguo en el carácter. Y aun por ventura nos hemos de tener por contentos si, teniendo a mano todas las cosas que para ser buenos parece que habemos menester, abrazamos aún entonces la virtud.

Ahora bien, unos son de opinión que los hombres se hacen buenos por naturaleza, otros que por costumbre, otros que por magisterio. En lo que hace al buen natural, es claro que no es algo que dependa de nosotros, sino que por alguna causa divina se encuentra en los que podemos verdaderamente llamar favorecidos de la suerte. Y en cuanto a la palabra y el magisterio, es de temer que no en todos tengan la misma fuerza, sino que es menester haber previamente cultivado con hábitos el alma del discípulo

τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ
καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέ-
7 ψουσαν τὸ σπέρμα. οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε λόγου
ἀποτρέποντος οὐδ' ἂν συνείη ὁ κατὰ πάθος ζῶν·
τὸν δ' οὕτως ἔχοντα πῶς οἷόν τε μεταπεῖσαι; ὅλως
τ' οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπείκειν τὸ πάθος ἀλλὰ βίᾳ.
8 δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς
ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ
αἰσχρόν. ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς
ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιούτοις τραφέντα
νόμοις· τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν
οὐχ ἡδὺ τοῖς πολλοῖς, ἄλλως τε καὶ νέοις· διὸ
νόμοις δεῖ τετάχθαι τὴν τροφὴν καὶ τὰ ἐπιτηδεύ-
ματα· οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γενόμενα.
9 οὐχ ἱκανὸν δ' ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπι-
μελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρω-
θέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ
περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἂν νόμων, καὶ ὅλως δὴ
περὶ πάντα τὸν βίον· οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκῃ
μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ
10 καλῷ. διόπερ οἴονταί τινες τοὺς νομοθετοῦντας
δεῖν μὲν παρακαλεῖν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ προ-
τρέπεσθαι τοῦ καλοῦ χάριν, ὡς ὑπακουσομένων
τῶν ἐπιεικῶς τοῖς ἔθεσι προηγμένων, ἀπειθοῦσι
δὲ καὶ ἀφυεστέροις οὖσι κολάσεις τε καὶ τιμωρίας
ἐπιτιθέναι, τοὺς δ' ἀνιάτους ὅλως ἐξορίζειν· τὸν
μὲν γὰρ ἐπιεικῆ πρὸς τὸ καλὸν ζῶντα τῷ λόγῳ
πειθαρχήσειν, τὸν δὲ φαῦλον ἡδονῆς ὀρεγόμενον

para que proceda rectamente en sus goces y en sus odios, como se hace con la tierra que ha de nutrir la semilla. De otro modo, el que vive según sus pasiones no prestará oídos a los argumentos que traten de apartarlo de ellas, ni los comprenderá siquiera; y ¿cómo sería posible hacer mudar de opinión a quien está así dispuesto?

En general no parece que la pasión pueda ceder a la razón, sino a la fuerza. Es preciso, en consecuencia, preparar de algún modo el carácter haciéndolo familiar con la virtud y enseñándole a amar lo bello y aborrecer lo vergonzoso. Pero es difícil recibir desde la adolescencia una recta dirección enderezada a la virtud sin haberse criado bajo leyes adecuadas, porque no es agradable a la multitud, ni menos a los jóvenes, vivir en templanza y dureza. De consiguiente, las leyes deben regular la educación y los oficios juveniles, que no serán ya penosos una vez que se hayan vuelto habituales. Pero tampoco, sin duda, basta que los hombres reciban en su juventud una educación y disciplina adecuadas, sino que es menester que al llegar a la plenitud viril practiquen esos preceptos y se acostumbren a ellos; y también para esto tenemos necesidad de leyes, y en general para toda la vida, porque los hombres por lo común obedecen más a la coacción que a la razón, y al castigo más que al honor. Y por esto piensan algunos [13] que así como los legisladores deben exhortar a la virtud e inclinar a ella por la sola consideración del bien (en la hipótesis de que obedecerán los que hayan sido ya inducidos a hábitos virtuosos), así también deben imponer penas y sanciones a los desobedientes y de mala condición; y en cuanto a los incurables, desterrarlos en absoluto. [14] Pues, según arguyen, el hombre honesto y que vive para el bien se sujeta a la razón; pero al malo que va tras el

λύπῃ κολάζεσθαι ὥσπερ ὑποζύγιον. διὸ καί φασι δεῖν τοιαύτας γίνεσθαι τὰς λύπας αἳ μάλιστ'
11 ἐναντιοῦνται ταῖς ἀγαπωμέναις ἡδοναῖς.—εἰ δ' οὖν, καθάπερ εἴρηται, τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφῆναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι, εἶθ' οὕτως ἐν ἐπιτηδεύμασιν ἐπιεικέσι ζῆν καὶ μήτ' ἄκοντα μήθ' ἑκόντα πράττειν τὰ φαῦλα, ταῦτα δὲ γίγνοιτ' ἂν βιουμένοις κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν,
12 ἔχουσαν ἰσχύν. ἡ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον, οὐδὲ δὴ ὅλως ἡ ἑνὸς ἀνδρός, μὴ βασιλέως ὄντος ἤ τινος τοιούτου· ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ.

καὶ τῶν μὲν ἀνθρώπων ἐχθαίρουσι τοὺς ἐναντιουμένους ταῖς ὁρμαῖς, κἂν ὀρθῶς αὐτὸ δρῶσιν· ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθὴς τάττων τὸ ἐπιεικές.
13 ἐν μόνῃ δὲ τῇ Λακεδαιμονίων πόλει <ἢ> μετ' ὀλίγων ὁ νομοθέτης ἐπιμέλειαν δοκεῖ πεποιῆσθαι τροφῆς τε καὶ ἐπιτηδευμάτων· ἐν δὲ ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων ἐξημέληται περὶ τῶν τοιούτων, καὶ ζῇ ἕκαστος ὡς βούλεται, κυκλωπικῶς θεμι-
14 στεύων "παίδων ἠδ' ἀλόχου." κράτιστον μὲν οὖν τὸ γίγνεσθαι κοινὴν ἐπιμέλειαν καὶ ὀρθήν· κοινῇ δ' ἐξαμελουμένων ἑκάστῳ δόξειεν ἂν προσήκειν τοῖς σφετέροις τέκνοις καὶ φίλοις εἰς ἀρετὴν συμβάλλεσθαι, καὶ δρᾶν αὐτὸ δύνασθαι, ἢ προαιρεῖσθαί γε. μᾶλλον δ' ἂν τοῦτο δύνασθαι δόξειεν ἐκ τῶν εἰρημένων νομοθετικὸς γενόμενος· αἱ μὲν γὰρ κοιναὶ ἐπιμέλειαι δῆλον ὅτι διὰ νόμων γίγνονται, ἐπιεικεῖς δ' αἱ διὰ τῶν σπουδαίων·

placer hay que castigarlo con la pena como a una bestia de carga. Y por esto añaden que las penas que se apliquen deben ser las que más se opongan a los placeres favoritos.

Si, pues, como hemos dicho, es preciso que reciba buena crianza y buenos hábitos el que haya de ser hombre de bien; si ha de vivir después en quehaceres honestos y no hacer el mal ni voluntaria ni involuntariamente, todo esto no podrá obtenerse si los hombres no son compelidos por cierta razón y mandamiento recto, investido de fuerza. Ahora bien, la patria potestad no tiene esta fuerza ni esta necesidad; ni las tiene en general la autoridad de un hombre solo, a menos que sea rey o algo semejante; mas la ley sí tiene poder coercitivo, puesto que es la expresión de una peculiar prudencia y razón. A los hombres que se oponen a nuestros impulsos los tenemos por enemigos, aunque en ello procedan rectamente; pero la ley no es odiosa cuando prescribe lo justo. Mas sólo en la ciudad de Esparta, con pocas más, el legislador parece haberse cuidado de la educación y los quehaceres de los ciudadanos, cuando en la mayoría de las ciudades se han mirado estos asuntos con desprecio, viviendo cada cual como le place y gobernando a su mujer y a sus hijos a la manera de los cíclopes. [15]

Lo mejor sería que en esto hubiese una adecuada asistencia pública. Mas cuando la comunidad se desinteresa de esto, puede admitirse que a cada cual corresponde asistir a sus hijos y amigos en la práctica de la virtud, con las facultades necesarias para llevarlo a cabo o por lo menos para procurarlo. Parece, sin embargo, por lo que hemos dicho, que quien podrá hacerlo mejor será el hombre que, animado de tales propósitos, llegue a ser legislador, pues es claro que si los reglamentos comunes son establecidos por las leyes, los reglamentos satisfactorios son los debidos a las buenas leyes. Y nada importa, al parecer, que se trate

γεγραμμένων δ' ἢ ἀγράφων, οὐδὲν ἂν δόξειε 1180 b διαφέρειν, οὐδὲ δι' ὧν εἷς ἢ πολλοὶ παιδευθήσονται, ὥσπερ οὐδ' ἐπὶ μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων. ὥσπερ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν ἐνισχύει τὰ νόμιμα καὶ τὰ ἔθη, οὕτω καὶ ἐν οἰκίαις οἱ πατρικοὶ λόγοι καὶ τὰ ἔθη, καὶ ἔτι μᾶλλον διὰ τὴν συγγένειαν καὶ τὰς εὐεργεσίας· προϋπάρχουσι γὰρ στέργοντες καὶ

15 εὐπειθεῖς τῇ φύσει. ἔτι δὲ καὶ διαφέρουσιν αἱ καθ' ἕκαστον παιδεῖαι τῶν κοινῶν, ὥσπερ ἐπὶ ἰατρικῆς· καθόλου μὲν γὰρ τῷ πυρέττοντι συμφέρει ἡσυχία καὶ ἀσιτία, τινὶ δ' ἴσως οὔ, ὅ τε πυκτικὸς ἴσως οὐ πᾶσι τὴν αὐτὴν μάχην περιτίθησιν. ἐξακριβοῦσθαι δὴ δόξειεν ἂν μᾶλλον τὸ καθ' ἕκαστον ἰδίας τῆς ἐπιμελείας γινομένης· μᾶλλον γὰρ τοῦ προσφόρου τυγχάνει ἕκαστος. ἀλλ' ἐπιμεληθείη ἂν ἄριστα καθ' ἕνα καὶ ἰατρὸς καὶ γυμναστὴς καὶ πᾶς ἄλλος ὁ καθόλου εἰδώς τί πᾶσιν ἢ τοῖς τοιοῖσδε· τοῦ κοινοῦ γὰρ αἱ ἐπι-

16 στῆμαι λέγονταί τε καὶ εἰσίν. οὐ μὴν ἀλλ' ἑνός τινος οὐδὲν ἴσως κωλύει καλῶς ἐπιμεληθῆναι καὶ ἀνεπιστήμονα ὄντα, τεθεαμένον δ' ἀκριβῶς τὰ συμβαίνοντα ἐφ' ἑκάστῳ δι' ἐμπειρίαν, καθάπερ καὶ ἰατροὶ ἔνιοι δοκοῦσιν ἑαυτῶν ἄριστοι εἶναι, ἑτέρῳ οὐδὲν ἂν δυνάμενοι ἐπαρκέσαι. οὐδὲν δ' ἧττον ἴσως τῷ γε βουλομένῳ τεχνικῷ γενέσθαι καὶ θεωρητικῷ ἐπὶ τὸ καθόλου βαδιστέον εἶναι δόξειεν ἄν, κἀκεῖνο γνωριστέον ὡς ἐνδέχεται·

17 εἴρηται γὰρ ὅτι περὶ τοῦθ' αἱ ἐπιστῆμαι. τάχα δὴ καὶ τῷ βουλομένῳ δι' ἐπιμελείας βελτίους ποιεῖν, εἴτε πολλοὺς εἴτ' ὀλίγους, νομοθετικῷ

de leyes escritas o no escritas; ni que mediante ellas sea uno solo o muchos los que hayan de educarse, ni tampoco que se trate de música o gimnástica u otros ejercicios. Pues así como los preceptos legales y las costumbres tienen vigencia en las ciudades, así también las admoniciones y hábitos paternos la tienen en los hogares, y tanto más cuanto que intervienen el parentesco y los beneficios, como quiera que por naturaleza los hijos están dispuestos a amar y obedecer a sus padres.

A más de esto, la educación individual puede diferir con ventaja de la colectiva, como pasa en la medicina. Al calenturiento en general le aprovecha el reposo y la abstinencia, pero a tal persona podrá no serle de provecho; y ciertamente el maestro de pugilato no prescribe el mismo estilo de lucha a todos sus discípulos. Puede admitirse, por tanto, que la asistencia individual alcanzará resultados más precisos en cada caso particular, porque cada cual alcanza entonces lo que más le conviene. Sin embargo, los mejores cuidados, aun en casos individuales, podrá prestarlos el médico, el maestro de gimnástica y otra persona cualquiera que tenga conocimiento general de lo que conviene a todos o a cierta clase; las ciencias, en efecto, son de lo universal, como sus nombres lo indican. En absoluto, nada impediría tratar como conviene un caso particular aun para un hombre privado de la ciencia, a condición de haber observado experimentalmente y con todo cuidado los resultados en cada caso; y es así como algunas personas parecen ser para sí los mejores médicos, y que serían incapaces de venir en auxilio de otros. Mas con todo, habrá que convenir en que todo el que quiera ser perito en algún arte o ciencia ha de remontar al principio general y conocerlo tanto como sea posible, porque, como queda dicho, este es el objeto de las ciencias. Pues así también conjeturamos que todo el que quiera hacer mejores a sus semejantes por la educación, ya se trate de muchos o de pocos, debe esforzarse por hacerse legislador, si en

πειρατέον γενέσθαι, εἰ διὰ νόμων ἀγαθοὶ γενοίμεθ' ἄν. ὅντινα γὰρ οὖν καὶ τὸν προτεθέντα διαθεῖναι καλῶς οὐκ ἔστι τοῦ τυχόντος, ἀλλ' εἴπερ τινος, τοῦ εἰδότος, ὥσπερ ἐπ' ἰατρικῆς καὶ τῶν λοιπῶν
18 ὧν ἐστὶν ἐπιμέλειά τις καὶ φρόνησις. ἆρ' οὖν μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον πόθεν ἢ πῶς νομοθετικὸς γένοιτ' ἄν τις; ἢ καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, παρὰ τῶν πολιτικῶν; μόριον γὰρ ἐδόκει τῆς πολιτικῆς εἶναι. ἢ οὐχ ὅμοιον φαίνεται ἐπὶ τῆς πολιτικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ἐπιστημῶν τε καὶ δυνάμεων; ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις οἱ αὐτοὶ φαίνονται τάς τε δυνάμεις παραδιδόντες καὶ ἐνεργοῦντες ἀπ' αὐτῶν, οἷον ἰατροὶ καὶ γραφεῖς· τὰ δὲ πολιτικὰ ἐπαγγέλλονται μὲν διδάσκειν οἱ σοφισταί, πράττει δ' αὐτῶν οὐδείς, ἀλλ' οἱ πολιτευόμενοι, οἳ δόξαιεν ἂν δυνάμει τινὶ τοῦτο πράττειν καὶ ἐμπειρίᾳ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ· οὔτε γὰρ γράφοντες οὔτε λέγοντες περὶ τῶν τοιούτων φαίνονται (καίτοι κάλλιον ἦν ἴσως ἢ λόγους δικανικούς τε καὶ δημηγορικούς), οὐδ' αὖ πολιτικοὺς πεποιηκότες τοὺς σφετέρους υἱεῖς ἤ τινας ἄλλους τῶν φίλων.
19 εὔλογον δ' ἦν, εἴπερ ἐδύναντο· οὔτε γὰρ ταῖς πόλεσιν ἄμεινον οὐδὲν κατέλιπον ἄν, οὔθ' αὑτοῖς ὑπάρξαι προέλοιντ' ἂν μᾶλλον τῆς τοιαύτης δυνάμεως, οὐδὲ δὴ τοῖς φιλτάτοις. οὐ μὴν μικρόν γε ἔοικεν ἡ ἐμπειρία συμβάλλεσθαι· οὐδὲ γὰρ ἐγίγνοντ' ἂν διὰ τῆς πολιτικῆς συνηθείας πολιτικοί·.

verdad es por las leyes como podemos hacernos hombres de bien. No es de la competencia de cualquiera conformar bien el carácter de cualquier persona que se le confíe, sino —si es que alguno puede hacerlo— del que sabe, como en la medicina y en las otras disciplinas que requieren para su ejercicio cierto tratamiento y prudencia.

Después de esto ¿no habrá que considerar de dónde o cómo podrá uno hacerse legislador? ¿Será como en las otras ciencias, es decir, recibiendo esta disciplina de los políticos, puesto que, según veíamos, la legislación es una parte de la política? O por el contrario ¿no habrá una diferencia ostensible entre la política y las demás ciencias y facultades? En estas otras, en efecto, se ve que son los mismos los que imparten una facultad y los que la practican, como es el caso de los médicos y los pintores, al paso que en política los sofistas hacen profesión de enseñarla, mas ninguno de ellos la practica, sino que quienes lo hacen son los políticos, los cuales la ponen por obra, al parecer, más bien por cierta facultad natural y con ayuda de la experiencia, que por un razonamiento abstracto. No vemos a los políticos escribir ni hablar sobre estos tópicos (lo cuàl sería por cierto cosa más bella que pronunciar arengas ante los tribunales y el pueblo), ni vemos tampoco que hayan hecho a sus hijos hombres de Estado o a algunos de sus amigos. Y, sin embargo, es razonable pensar que no habrían dejado de hacerlo si hubiesen podido, porque ningún legado habría sido mejor para su ciudad, ni podrían haber deseado nada mejor que la competencia política para sí mismos o para los seres que les son más queridos. Por lo demás, es evidente que no poco contribuye la experiencia; de otro modo no se formarían los políticos, como de hecho se forman, por la familiaridad con la política; y así, no puede dudarse que quienes aspiran

διὸ τοῖς ἐφιεμένοις περὶ πολιτικῆς εἰδέναι προσδεῖν ἔοικεν ἐμπειρίας. τῶν δὲ σοφιστῶν οἱ ἐπαγγελλόμενοι λίαν φαίνονται πόρρω εἶναι τοῦ διδάξαι· ὅλως γὰρ οὐδὲ ποῖόν τί ἐστιν ἢ περὶ ποῖα ἴσασιν· οὐ γὰρ ἂν τὴν αὐτὴν τῇ ῥητορικῇ οὐδὲ χείρω ἐτίθεσαν, οὐδ' ἂν ᾤοντο ῥᾴδιον εἶναι τὸ νομοθετῆσαι συναγαγόντι τοὺς εὐδοκιμοῦντας τῶν νόμων· ἐκλέξασθαι γὰρ εἶναι τοὺς ἀρίστους, ὥσπερ οὐδὲ τὴν ἐκλογὴν οὖσαν συνέσεως καὶ τὸ κρῖναι ὀρθῶς μέγιστον, ὥσπερ ἐν τοῖς κατὰ μουσικήν· οἱ γὰρ ἔμπειροι περὶ ἕκαστα κρίνουσιν ὀρθῶς τὰ ἔργα, καὶ δι' ὧν ἢ πῶς ἐπιτελεῖται συνιᾶσιν, καὶ ποῖα ποίοις συνᾴδει· τοῖς δ' ἀπείροις ἀγαπητὸν τὸ μὴ διαλανθάνειν εἰ εὖ ἢ κακῶς πεποίηται τὸ ἔργον, ὥσπερ ἐπὶ γραφικῆς. οἱ δὲ νόμοι τῆς πολιτικῆς ἔργοις ἐοίκασιν· πῶς 1181 b
οὖν ἐκ τούτων νομοθετικὸς γένοιτ' ἄν τις, ἢ τοὺς ἀρίστους κρῖναι; οὐ γὰρ φαίνονται οὐδ' ἰατρικοὶ ἐκ τῶν συγγραμμάτων γίνεσθαι. καίτοι πειρῶνταί γε λέγειν οὐ μόνον τὰ θεραπεύματα, ἀλλὰ καὶ ὡς ἰαθεῖεν ἂν καὶ ὡς δεῖ θεραπεύειν ἑκάστους, διελόμενοι τὰς ἕξεις· ταῦτα δὲ τοῖς μὲν ἐμπείροις ὠφέλιμα εἶναι δοκεῖ, τοῖς δ' ἀνεπιστήμοσιν ἀχρεῖα. ἴσως οὖν καὶ τῶν νόμων

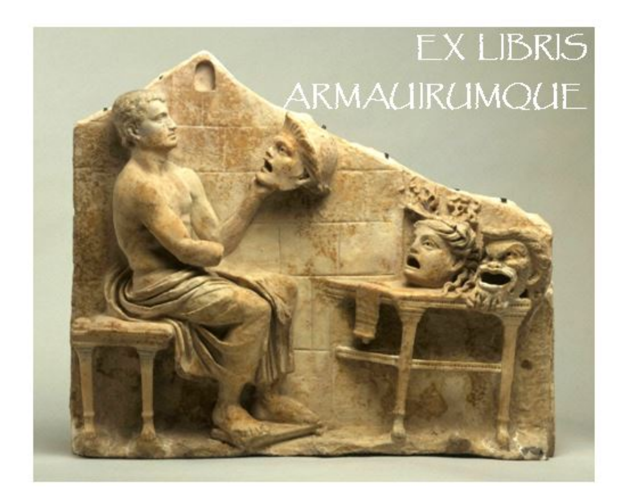
a la ciencia política han menester también de la práctica. Mas los sofistas, que hacen profesión de enseñar esta ciencia, están muy distantes de hacerlo, porque no saben en absoluto ni qué es ni a qué cosas se aplica; si así no fuese, no la hubieran confundido con la retórica o inclusive puesto por debajo de ella.[16] Ni se imaginarían tampoco que es cosa fácil promulgar una legislación con sólo reunir las leyes que han merecido aprobación, eligiendo las mejores de ellas, como si la selección no fuese ya una obra de comprensión, y el recto juicio el punto capital, lo mismo que en las obras musicales. Son los expertos en cada arte los que pueden apreciar correctamente sus producciones y entender los medios y el método para alcanzar en ellas la perfección, y cuáles elementos armonizan con cuáles otros. En cuanto a los aficionados inexpertos, deben contentarse con que no se les escape si la obra ha sido bien o mal ejecutada, como, por ejemplo, en pintura. Ahora bien, las leyes son, por decirlo así, las obras del arte política. ¿Cómo, pues, por la sola colección de ellas podrá uno hacerse legislador o siquiera juzgar cuáles son las mejores? Pues no vemos que los médicos resulten hábiles por el solo estudio de los recetarios. Y, sin embargo, se busca en éstos no sólo indicar la terapéutica general, sino métodos de curación y tratamientos apropiados a casos particulares, distinguiendo los diversos temperamentos. Mas todo esto, que puede estimarse de provecho para los expertos, es del todo inútil para quienes no poseen la ciencia. Así también, las compilaciones de leyes y constituciones son sin duda

καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ συναγωγαὶ τοῖς μὲν δυναμένοις θεωρῆσαι καὶ κρῖναι τί καλῶς ἢ τοὐναντίον καὶ ποῖα ποίοις ἁρμόττει, εὔχρηστ᾽ ἂν εἴη· τοῖς δ᾽ ἄνευ ἕξεως τὰ τοιαῦτα διεξιοῦσι τὸ μὲν κρίνειν καλῶς οὐκ ἂν ὑπάρχοι, εἰ μὴ ἄρα αὐτόματον, εὐσυνετώτεροι δ᾽ εἰς ταῦτα τάχ᾽ ἂν γένοιντο.
22 παραλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον
τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας, αὐτοὺς ἐπισκέψασθαι
μᾶλλον βέλτιον ἴσως, καὶ ὅλως δὴ περὶ πολιτείας,'
ὅπως εἰς δύναμιν ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλο-
23 σοφία τελειωθῇ. πρῶτον μὲν οὖν εἴ τι κατὰ
μέρος εἴρηται καλῶς ὑπὸ τῶν προγενεστέρων πειραθῶμεν ἐπελθεῖν, εἶτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν θεωρῆσαι τὰ ποῖα σῴζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις καὶ τὰ ποῖα ἑκάστας τῶν πολιτειῶν, καὶ διὰ τίνας αἰτίας αἱ μὲν καλῶς αἱ δὲ τοὐναντίον πολιτεύονται· θεωρηθέντων γὰρ τούτων τάχ᾽ ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν καὶ ποία πολιτεία ἀρίστη, καὶ πῶς ἑκάστη ταχθεῖσα, καὶ τίσι νόμοις καὶ ἔθεσι χρωμένη. λέγωμεν οὖν ἀρξάμενοι.

de gran utilidad para los que están ya en aptitud de estudiarlas y de apreciar en ellas lo que está bien o lo que está mal, así como cuáles leyes son aplicables en tales o cuales circunstancias. Pero los que sin estos hábitos recorren tales compilaciones, no están en aptitud de juzgar acertadamente, a no ser por instinto, por más que puedan tal vez con dicho estudio aguzar un tanto su inteligencia política.

Por tanto, habiendo omitido nuestros predecesores explorar el dominio de la legislación, tendrá quizá algún valor que nosotros mismos lo consideremos, juntamente con toda la materia de la constitución política, para llevar así a su acabamiento, en cuanto nos sea posible, la filosofía de las cosas humanas.

Y en primer lugar, nos esforzaremos en hacer una revisión de todo lo que con acierto, aunque fragmentariamente, dijeron nuestros precursores. En seguida procuraremos ver, entre las constituciones que hemos reunido, [17] cuáles instituciones pueden conservar y cuáles estragar las ciudades y producir efectos semejantes en las constituciones en particular; y por qué causas unas ciudades están bien gobernadas, y otras lo contrario. Y una vez considerados estos puntos, discerniremos mejor quizá cuál es la constitución más excelente, y cómo debe implantarse cada una en particular, y de qué leyes y costumbres se ha de echar mano. Digamos, pues, para empezar . . .



Notas al texto español

LIBRO I

1. *Obras y días*, 293.

2. Aristóteles enmienda ligeramente la clasificación de Platón (*Rep*. 581 y 544) suplantando la vida de lucro por la vida voluptuosa, puesto que la primera no puede ser siquiera objeto de opción humana.

3. La expresión de que aquí se sirve Aristóteles se toma hoy por sinónima de la otra de "discursos exotéricos", y aluden ambas a las obras que en vida publicó el Filósofo. Conforme a esto, doy la traducción que me parece más justa. Azcárate por su parte eleva a Aristóteles al pontificado al traducir "en nuestras Encíclicas".

4. En este capítulo está, como salta a primera vista, la polémica contra Platón, y en esas frases el origen probable del "*Amicus Plato, sed magis amica veritas*".

5. Sobrino de Platón y sucesor suyo en la dirección de la Academia. Al aludir a él, Aristóteles formula contra los platónicos un argumento *ad hominem* que podría resumirse así: Ni siquiera Espeusipo, jefe de vuestra escuela, sostiene vuestra doctrina del Bien en sí, antes parece adherirse al punto de vista más plausible

de los pitágoricos, que dijeron ser lo Uno un bien, y no (como vosotros) ser uno el Bien.

6. Esta división tripartita se encuentra en el *Filebo*, aunque parece ser anterior a Platón.

7. Antístenes y los cínicos; posteriormente los estoicos.

8. Probable alusión a Sócrates.

9. Probablemente Anaxágoras.

10. Probablemente Xenócrates, que veía en los bienes exteriores una "potencia coadyuvante".

11. Estos versos (que dan principio a la *Etica Eudemia*) se encuentran también en Teognis y pertenecen a la era de la moral aforística.

12. Probable interpolación.

13. Herodoto: I, 30. Alude a la legendaria visita de Solón a Creso, durante la cual el sabio se negó a tener al rey por el más feliz de los hombres hasta no ver su fin.

14. "Como las revoluciones de la Osa Mayor (alrededor del polo) así giran para todos penas y alegrías" (Sófocles: *Traq.*, 127).

15. Verso de Simónides citado en el *Protágoras* platónico.

16. "*Videtur autem secundum intentionem Aristotelis ea quae hic dicuntur esse intelligenda de mortuis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod vivunt in memoriis hominum*" (Santo Tomás).

17. La distinción entre "laudanza" y "veneración" era popular entre los griegos, y a ella recurre Aristóteles para señalar la absoluta incomparabilidad de la felicidad con los bienes contingentes.

18. La potencia no es ni siquiera objeto de alabanza, puesto que es una disposición neutra hacia el bien o hacia el mal.

19. Célebre astrónomo y discípulo de Platón, que hizo del placer el bien sumo.

20. Categoría un poco inferior a la alabanza, puesto que en los actos externos no debe tanto apreciarse la intención como tratándose de la virtud.

21. Véase nota 3. Tanto en aquel pasaje como en éste, Stewart tiene por cierto que Aristóteles se refiere a escritos suyos, no obstante la forma impersonal empleada.

22. Es imposible verter al castellano en expresión idiomática análoga el doble sentido de la locución λόγον ἔχειν. En cuanto al sentido de toda la cláusula, es oscuro también. Entre las numerosas interpretaciones, la más acertada me parece ser la de Silvestre Mauro: "*Dicitur ergo appetitus habere rationem non in quantum significat proportionem, prout sumitur in mathematicis, sed prout sumitur in moralibus, in quantum dicimur habere rationem eorum quorum consilium sequimur, ut patris et amicorum.*" Es decir, que no hay una medida común (*ratio*) entre la parte superior y la parte inferior del alma, como la hay entre los términos de una proposición matemática.

LIBRO II

1. Platón había dicho: πᾶν ἦθος διὰ ἔθος (*Leg.* 722 E). El parentesco lingüístico entre ambas voces es muy probable; y lo cierto desde luego es la conexión de causa a efecto entre la ascética virtuosa y el carácter. Para evitar confusiones, convendría tal vez que al escribir en nuestra grafía pusiéramos un circunflejo (*êthos*) siempre que entendamos aludir no a la costumbre, sino

al carácter — y me parece que es a esto último a lo que ordinariamente aludimos.

2. *Leyes*, 653 A; *Rep.*, 401 E.

3. Probable alusión a los cínicos y a Espeusipo, por más que la apatía no aparezca como ideal ético sino con los estoicos.

4. Fr. 85, Diels. De hecho, Heráclito parece haberse referido sólo a la ira: *θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν*.

5. Milón de Crotona, famoso atleta.

6. Fragmento de origen desconocido.

7. El diagrama en cuestión, o sea la lista preliminar de virtudes y vicios, no se encuentra aquí, sino en el lugar correspondiente de la *Etica Eudemia* (II, 3).

8. Pasaje de indudable interpolación extraaristotélica, según se dijo en la Introducción. No he visto autor alguno que defienda su autenticidad, y la niegan, en cambio, entre los que he consultado: Burnet, Grant, Stewart y Rackham.

9. *Ἀρετὰ πολύμοχθε γένει βροτείῳ* . . . (Himno aristotélico.)

10. Es Circe, no Calipso, quien aconseja así a Odiseo para cuando haya de pasar entre Scila y Caribdis. *Od.* XXI, 108.

11. La interpretación más probable de este proverbio me parece ser la de Rackham: navegar con los remos cuando no se pueda hacerlo con la vela por falta de viento, y por extensión sacar partido de las circunstancias.

12. *Ilíada*, III, 156-160.

LIBRO III

1. En una tragedia de Eurípides que se ha perdido, Erífile, sobornada, induce a su marido Anfiarao, rey de Argos, a unirse a la expedición de los Siete contra Tebas. A punto de morir, conjura a sus hijos a vengar en su madre la muerte de su padre.

2. En alguna de sus obras perdidas, Esquilo parece haber revelado algo de los misterios eleusinos; pero fué absuelto por el Areópago en atención a sus méritos literarios y cívicos.

3. Personaje del *Cresfontes*, tragedia perdida de Eurípides.

4. Alusión a Platón (*Leg.*, 863 B), que asimilaba erróneamente esos actos a los cometidos por ignorancia.

5. Proverbio atribuído a Solón.

6. En la legislación de Pitaco, tirano de Mitilene. Cf. *Pol.*, 1274 b.

7. Probable interpolación, toda vez que el género de la virtud es sólo el *habitus*, en tanto que la *medietas* es su diferencia específica con respecto al hábito vicioso.

8. Definición de Platón (*Laques*, 198 B).

9. Cf. *Et. Eud.*, 1229 b, donde se dice de los celtas que "toman las armas y marchan contra las olas". En Estrabón se leen cosas semejantes, y quizá hay un eco de esas leyendas en Shakespeare: "to take arms against a sea of troubles".

10. *Ilíada*, XXII, 100.

11. *Ilíada*, VIII, 148.

12. *Ilíada*, II, 391. Es Agamenón y no Héctor el que habla.

13. Xen. *Mem.*, III, 9.

14. Alusión a la batalla de Coronea (353 a. C.). Los habitantes se hicieron matar defendiendo su ciudad, en tanto que los mercenarios beocios emprendieron la fuga.

15. Las tres primeras citas en este orden: *Ilíada*, XIV, 151; *Ilíada*, V, 470 y *Odisea*, XXIV, 318. La cuarta no está en Homero, sino en Teócrito: XX, 15.

16. En la batalla librada en las murallas de Corinto (392 a. C.). La caballería espartana acababa de armarse con los escudos (marcados con una sigma) pertenecientes a los vencidos sicionios. Xen. *Hel.*, IV, 4.

17. Parece tratarse de Filoxeno, personaje real o de comedia, cuyo nombre aparece en el pasaje correspondiente de la *Etica Eudemia* (III, 2).

18. *Ilíada*, XXIV, 130.

19. Ἀκολασία viene de κολάζω, cuyo sentido primario es castigar, y se aplica, por ende, tanto a los castigos de los niños como a los que el adulto inflige a su carne para no exceder el término de la templanza.

LIBRO IV

1. Parece tratarse de un avaro de la corte de Hierón de Siracusa, y que llamaba κοσμιότης a su vicio.

2. Probable interpolación.

3. *Odisea*, XVII, 420.

4. *Ilíada*, I, 503. En realidad Tetis si aludió a sus servicios ante Zeus, aunque sólo en términos generales.

5. Parece que los espartanos se comportaron así al solicitar de los atenienses ayuda contra los tebanos.

LIBRO V

1. La comparación parece provenir del *Melanipo*, tragedia perdida de Eurípides.

2. Teognis, 147. Trátase de Teognis de Megara, poeta gnómico del siglo VI.

3. Uno de los legendarios siete sabios de Grecia. Vivió en Jonia en el siglo VI.

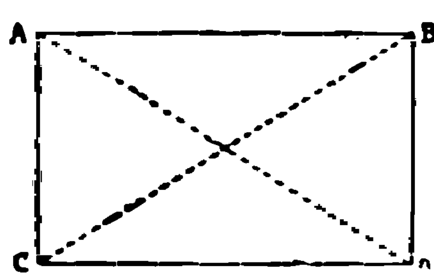
4. Platón: *Rep.*, 343 C.

5. Probable interpolación.

6. Según Ross, la representación algebraica de la justicia distributiva sería en la siguiente forma: Si A (primera persona) : B (segunda persona) :: C (primera porción) : D (segunda porción), el resultado será:

alternando: A : C :: B : D,
y componiendo: AC : BD :: A : B.

7.



Si tantos zapatos equivalen a una casa ($C = nD$) resulta entonces: $A + nD = B + C$, puesto que el valor de las personas no se tiene en cuenta en absoluto.

8. General espartano caído en defensa de su ciudad y reverenciado por ésta especialmente por haber separado a Anfípolis del imperio ateniense (Tuc., V, 11).

9. Fragmento de la tragedia perdida *Alcmeón*.

10. *Ilíada*, VI, 236.

11. En Atenas se cortaba la mano al suicida, enterrándola separada del cuerpo.

LIBRO VI

1. Trátase al parecer de una sentencia gnómica muy popular que se encuentra también en Píndaro, Simónides y Sófocles.

2. *Anal. post.*, I, 71 a.

3. *Ibid.*, 71 b.

4. Véase nota 3 del libro I.

5. Fr. 6, Nauck.

6. Aristóteles deriva *σωφροσύνη* de *σώζειν* y *φρόνησις*. Correcta o no la etimología, es evidente la conexión fáctica entre prudencia y templanza.

7. Fr. 2, Allen.

8. Fragmento del *Filoctetes*, tragedia perdida de Eurípides. El sentido parece ser el siguiente: Fué una insensatez haberme entrometido por ambición en los negocios públicos, cuando pude pasar tan bien la vida ocupándome de mis asuntos como una unidad oscura de la multitud.

LIBRO VII

1. *Ilíada*, XXIV, 258.

2. *Prot.*, 352 B.

3. II, 895-916.

4. Parece ser una alusión general a su dogmática arrogancia.

5. Además del poema *De la naturaleza*, Empédocles escribió otro titulado *Purificaciones*, en que exhortaba a los agrigentinos a la vida virtuosa.

6. Así leyeron los antiguos, como Miguel de Efeso, y entre los modernos: Grant, Burnet, Ross y Rackham. Stewart, sin embargo, cree que lo único que quiso decir Aristóteles es que la definición de "hombre vencedor" sería algo distinta de la de "hombre".

7. Al declarar a sus hijos más hermosos que otros de sangre divina.

8. No se sabe si se trata de un rey del Ponto que invocaba a su padre como si fuese un dios, o de un personaje más o menos real que se suicidó de pesar a la muerte de su padre.

9. Después se dice qué. Es posible que se trate del mismo tirano que hacía perecer a sus víctimas echándolas dentro de un toro de bronce incandescente.

10. Probable interpolación.

11. Willamowitz lo atribuye a Safo.

12. *Iliada*, XIV, 214, 217.

13. Retórico y poeta trágico que desertó de Isócrates para seguir a Aristóteles. En su tragedia, Filoctetes soporta largo tiempo el dolor antes de pedir que le corten la mano.

14. Que se privó de la vida por no poder soportar la violación de su hija.

15. Posiblemente un músico de la corte de Alejandro.

16. Molicie, afeminamiento o inversión sexual, en castigo, según Herodoto, de haber robado un rey escita el santuario de Afrodita Urania; pero según Hipócrates, de tanto andar a caballo. La

mayoría de las veces, sin embargo, no significa μαλακία inversión sexual, sino simplemente molicie o afeminamiento en su sentido más general, y así hay que entenderlo en los demás pasajes del texto y la traducción. Cuando, como en el capítulo V, se refiere Aristóteles al homosexualismo, se sirve de expresiones que no dejan lugar a la menor duda.

17. Es una de las tragedias más hermosas de Sófocles y acaso la más profunda por los conflictos éticos que plantea. Odiseo, tipo de intelectual amoral y maquiavélico, persuade por un instante a Neoptolemo a que engañe a Filoctetes, presentándole este acto como necesario a la victoria sobre Troya; pero no tarda Neoptolemo en volver a su rectitud habitual.

18. Poeta cómico de Rodas.

19. Parece que existieron dos poetas elegíacos o gnómicos del mismo nombre, y ambos nativos de Paros.

20. Según esta etimología, por lo demás no muy averiguada, μακάριος vendría de μάλα χαίρειν o de μακρο χαίρειν.

21. Hesíodo: *Op.*, 763.

22. Eurípides: *Orestes*, 234.

LIBRO VIII

1. *Ilíada*, X, 224.

2. Alusión a Hesíodo: *Op.*, 25: "El alfarero está de pleito con el alfarero."

3. Fragmento de un drama desconocido.

4. Fr. 8, Diels.

5. Frs. 22, 62, 90, Diels.

6. No se sabe dónde.

7. Fuente desconocida.

8. Probable interpolación de una versión paralela.

9. *Política*, III, 5 y IV, 2.

10. P. ej. *Ilíada*, I, 503.

11. P. ej. *Ilíada*, II, 243.

LIBRO IX

1. Plutarco (*De Alexandri fortuna*) cuenta una historia semejante del tirano Dionisio.

2. Platón: *Prot.*, 328 B.

3. Hesíodo: *Op.*, 368.

4. Pítaco, elegido dictador por el pueblo de Mitilene, gobernó diez años con aplauso general, al cabo de los cuales depuso el mando, no obstante que sus conciudadanos querían su continuación en el poder.

5. Tragedia de Eurípides. Los pretendientes son Eteocles y Polinice.

6. Fr. 146, Kaibul.

7. Eurípides: *Orestes*, 1046.

8. *Ibid.*, 667.

9. Fr. 35.

10. Hesíodo: *Op.*, 660.

11. Aquiles y Patroclo, Orestes y Pílades, etc.

12. Teognis, fr. 35.

LIBRO X

1. Los antagonistas son Eudoxio y Espeusipo, así como las escuelas por ellos fundadas.

2. *Filebo*, 60 B-E.

3. *Ibid.*, 24 E, 31 A.

4. *Ibid.*, 53 C-54 D.

5. *Ibid.*, 31 E-32 B.

6. *Física*, VI-VIII.

7. Fr. 9, Diels.

8. Príncipe escita que viajó por Grecia, y a quien se atribuyen numerosos aforismos.

9. Los comentaristas ven una alusión a Eurípides (fr. 1040) y a Píndaro (*Istmicas*, 4, 16).

10. Herodoto, I, 30-32. En su conversación con Creso, Solón menciona a Tello el Ateniense como el hombre más feliz que ha conocido por reunir esas condiciones de próspera medianía dentro de las cuales todo le ha sucedido bien.

11. Diels, 46 A.

12. Fr. 432.

13. Platón: *Leg.*, 722 D.

14. Platón: *Prot.*, 325 A.

15. Homero: *Od.*, IX, 114.

16. Isócrates: *Antidosis*, 80

17. La colección de 158 constituciones de ciudades griegas que compiló o hizo compilar Aristóteles, y de las cuales sólo se ha podido descubrir la constitución de Atenas.

INDICE

Ética nicomaquea de Aristóteles, editado por el Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades de la UNAM, se terminó de imprimir el 9 de febrero de 2012, en los talleres de Ediciones Corunda, S.A. de C.V., Av. Panteón núm. 209 bodega 3, Col. Los Reyes Coyoacán, delegación Coyoacán, 04330, México D.F. Su composición se hizo en tipo AGaramond de 11:13.2, 10:12 y 9:11 puntos. La edición, que actualiza portada, páginas preliminares y colofón, consta de 1 000 ejemplares impresos en Offset sobre papel Cultural de 90 g.

Formación tipográfica de las preliminares y la portada:
ELIZABETH OLGUÍN MARTÍNEZ.

Apoyo técnico editorial y de cómputo:
SERGIO REYES CORIA.